الإمام محمد أبو زهرة

ابن حنبل

حياته وعصره - آراؤه وفقهه

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي
الإدارة : ١١ شارع جواد حسنى
ص .ب ١٣٠ القاهرة – ت : ٣٩٢٥٥٢٣

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد الله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد: فإن دروسى هذا العام بقسم الشريعة من أقسام الدراسات العليا بكلية الحقوق– موضوعها الإمام أحمد بن حنبل إمام دار السلام، وهذا الكتاب الذى أقدمه للملأ من الأمة الإسلامية هو خلاصتها، وفيه لبابها .

ولقد اتجهت فى دراسة ذلك الإمام التقى الورع الى دراسة حياته أولا، تتبعته منذ نشأته الأولى طفلا ثم يافعاً، وشاباً، وكهلا، وكلها يتجه به نحو الإمامة فى السنة وبها كانت إمامته فى الفقه.

ولقد عنيت فى أثناء دراسة حياته ببيان المحنة التى نزلت به، وأسبابها وأدوارها، وكيف أعلت منزلته ورفعت درجته، فسارت الركبان بذكره، وصار ورعه وزهده حديث الناس فى البلدان الإسلامية.

حتى إذا أتممت دراسة حياته، اتجهت إلى دراسة موجزة لعصره، بينت فيها المجاوبة النفسية التى كانت بينه وبين معاصريه، والآراء الدينية التى كانت سائدة بين علماء الحديث والفقهاء، والأفكار التى تتوارد على العقل الإسلامى، ومحاولة بعض الأمراء والخلفاء أن يسوغوا آراء لدى الفقهاء والمحدثين، ولا يكادون يسيغونها، وأن المحاولة أنتجت مقاومة، وأن المقاومة انتهت بالاستمساك الشديد بما كان عليه السلف فى نظر أولئك العلماء.

ولما بلغت من ذلك البيان الغاية التى أبتغى بيانها، اتجهت إلى النتيجة التى كانت هذه مقدماتها، وهى آراؤه فى أصول الدين، وقيامه بحق السنة النبوية الشريفة، وفقهه.

أما آراؤه فى أصول الدين فقد بينتها ببعض البيان، لأنها تصور آراء السلفيين فى عصره أصدق تصوير، وهى صدى المقاومة العلمية الأثرية للمثارات الفكرية التى أثارها الذين نظروا فى الحقائق الإسلامية نظرات فلسفية.

وبعد بيان ذلك بينت عمله فى السنة، وعكوفه طول حياته على إذاعتها بين المسلمين وعمله المسند، وأثر المسند، وقوة أحاديثه، وغرضه من جمعه، ثم اتجهت إلى فقهه، فبينت أنه ثمرة ناضجة لدراسة السنة، وتتبعه لأقضية النبى ﷺ، وأقضية الصحابة، وفتاويهم، وفتاوى الصفوة الممتازة من التابعين، وأنه كان إن لم يجد أثراً يعتمد عليه فى فتواه قايس على هذه الآثار، وقارب منها ولم يباعد، حتى كان يصدر عن مشكاتها دائماً رضى الله عنه، ففقهه آثار مروية، أو شبيهة بالآثار المروية.

ولقد بينت كيف روى فقهه، وكشفت طرائق روايته، وبينت صدقها، ووثائق قبولها.

ثم بينت الأصول الفقهية التى بنى عليها، والأدوار التى مر بها ذلك المذهب الجليل، وطرائق نموه، وأساليب التخريج فيه، وضبط قواعده، وجمع فروعه، حتى صارمذهباً نامياً حياً متسعاً مرناً فيه صلاح، وفيه إصلاح.

ولولا فضل الله وتوفيقه وعونه ما وصلنا فى بحثنا إلى ما وصلنا، إنه نعم المولى ونعم النصير.

صفر سنة– ١٣٦٧هـ

ديسمبر سنة ١٩٤٧م

محمد أبو زهرة

تعريف بالشيخ الإمام

محمد أبو زهرة

الإمام محمد أبو زهرة غنى عن التعريف، إذ لا يختلف اثنان على أنه كان إمام عصره بلا منازع، ولكن من حقه علينا، ومن حق قارئه، أن نسطر عنه كلمات ولو فى أسطر قليلة تشير إلى نشأة ذلك الإمام، والجو الذى ولد وعاش فيه، والمواقف الشجاعة فى الإصلاح الاجتماعى والإسلامى، ولو أدى الأمر إلى الوقوف ضد اتجاهات السلطان.

هذا الإمام هو : محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد بن عبد الله، المولود فى عام ١٣١٦هـ، فى التاسع والعشرين من شهر مارس عام ١٨٩٨م. فى المحلة الكبرى إحدى مدن محافظة الغربية.

وأسرة أبو زهرة ينتهى نسبها إلى الأشراف، ولكنها لا تدعى ذلك كما يفعل الكثيرون، ممن يرفعون بذلك النسب خسيستهم، وإن كانوا فى واقع حالهم لا يستحقون الرفعة.

– بدأ الشيخ حياته التعليمية فى الكتاب. شأن كل أزهرى فى ذلك الوقت، ثم المدرسة الأولية حيث تعلم مبادئ القراءة والكتابة، ثم انصرف إلى المدارس الراقية، وبها أتم حفظ القرآن الكريم، وتعلم مبادئ العلوم المدنية كالرياضة والجغرافيا، بالإضافة إلى العلوم العربية، وفى سنة ١٩١٣م التحق بالجامع الأحمدى بطنطا حيث ظهر نبوغه وتفوقه على أقرانه مما أثار إعجاب المحيطين به من زملاء ومربين. وفى عام ١٩١٦م دخل الإمام محمد أبو زهرة مدرسة القضاء الشرعى بعد أن اجتاز امتحان مسابقة كان أول المتقدمين فيه، ورغم فارق السن، وعدد سنوات الدراسة بينه وبينهم.

– وقد تنقل رحمه الله فى عدة مناصب بين كلية أصول الدين، وكلية الحقوق، وتدرج فى مراتب التدريس، من مدرس إلى أستاذ مساعد، إلى أستاذ ذى كرسى، إلى رئيس قسم الشريعة، إلى أن أحيل إلى التقاعد عام ١٩٥٨م، واختير عضوا بمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر فى فبراير عام ١٩٦٢، وهو المجمع الذى يعتبر بديلا لما كان يسمى فى الماضى هيئة كبار العلماء.

يتحدث عن نفسه، يقول:

- اختلطت حياتى بالحلو والمر، وابتدأت حياتى العلمية بدخول المكتب لحفظ القرآن الكريم، وإذا كان النبات قبل أن يستغلظ سوقه يعيش على الحب المتراكب، وقد يرى بالمجهر سورة النبات فى ذلك الحب، فكذلك ينشأ الناشئ منا، وفى حبته الأولى فى الصبا تكمن كل خصائصه فى الكبر، وكنت أشعر وأنا فى المكتب بأمرين ظهرا فى حياتى فيما بعد.

الأمر الأول : اعتزازى بفكرى ونفسى، حتى كان يقال عنى أنى طفل عنيد.

والأمر الثانى : أن نفسى كانت تضيق من السيطرة بغير حق.

وبسبب هذين الأمرين كانت حياة الشيخ أبو زهرة سلسلة من المواقف الشجاعة، يناضل فى سبيل الحق ضد الباطل، ولم يرحل عن دنيانا إلا وقد ترك ثروة* من العلوم الشرعية الإسلامية التى تحيط بكثير من الموضوعات من كل جوانبها. فهو الكنز الذى لاينفد، والنبع الذى لا يزال ينهل منه الظامئون، ولا يضيق بكثرة الناهلين.

رحمه الله رحمة واسعة، وجزاه خير ما يجزى عالما عاملا لم يرد إلا العزة والرفعة للإسلام والمسلمين.

الناشر

محمد محمود الخضرى

---

* المؤلفات الكاملة للإمام محمد أبو زهرة موضحة فى آخر الكتاب

تمهيد

١- قال أبو ثور في أحمد بن حنبل: «لو أن رجلا قال إن أحمد بن حنبل من أهل الجنة ما عنف على ذلك، وذاك أنه لو قصد رجل خراسان ونواحيها لقالوا: أحمد بن حنبل رجل صالح، وكذلك لو قصد الشام ونواحيها لقالوا: أحمد بن حنبل رجل صالح، وكذلك لو قصد العراق ونواحيها لقالوا: أحمد بن حنبل رجل صالح، فهذا إجماع، ولوعنف هذا على قوله بطل الإجماع[1]».

هذا قول فقيه محدث معاصر لأحمد فيه، وهو فوق أنه يكشف عن منزلة أحمد في نفسه، يبين منزلته في نفوس كل معاصريه. انعقد إجماع أهل الأقطار الإسلامية المتنائية على أنه رجل صالح، وتسايرت الركبان بذكر صلاحه، وتقواه وورعه، وقوة إيمانه وزهده، وإذا كان الإجماع حجة فقد قامت الحجة على صلاح أحمد ، ليس في ذلك من ريب ، ولامجال للشك فيه.

وفي الحق: إن أحمد قد ابتلى فأحسن البلاء، وصقلت نفسه، وفتن بالشديدة والكريهة، فخرج منها كما يخرج الذهب من الكير، وقد نقى وطهر من كل فلز غريب عنه، واختبر أحمد بالدنيا وزينتها فصدف عنها، وإن كانت له نفس تطلب طيبات الحياة، ولكنه قدعها عن شهواتها، وفطمها عن الترف، وترك ما يريبه إلى ما لا يريبه، طلبته الملاذّ فردها وزايلها فلم يعلق به شئ من طارف الحياة، كما لا تستمسك الأدران بالأجسام المجلوة المصقولة، اختبر أحمد بالضراء والسراء فلم تخنع الضراء قلبه، ولم تفتن السراء عقله، اختبره خلفاء أربعة، فخرج من الاختبار رجلا صالحاً، وقد تنوعت طرائق الاختبار، اختبره المأمون بالقيد، فساقه إليه مقيداً مغلولا يثقله الحديد مع بعد الشقة وعظم المشقة، واختبره المعتصم بالحبس والضرب، واختبره الواثق بالمنع والتضييق، فما نهنهوا من نفسه وما يعتقد، وبعد تلك البلايا ابتلى بالبلاء الأكبر، فساق إليه المتوكل النعم، فردها وهو عيوف النفس، وكان يشد على بطنه من الجوع، ولا يتناول مما يشك في حله أو يتورع عنه، ثم ابتلى أحمد بعد كل هذا بأعظم بلاء ينزل بالنفس البشرية، وهو إعجاب الناس، فقد ابتلى بعد أن انتصر على كل أنواع الرزايا بإعجاب الناس، فما أورثه ذلك عجبا ولا دلاّه بغرور، بل كان المؤمن

---

(١) مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص ١٢٤.

المحتسب المتواضع لعزة الله وجلاله، الذى لم يأخذه الثناء، وبذلك نجح فى أعظم البلاء، فإن الشيطان قد يعجز عن الغواية فى الشديدة والكريهة، ويعجز عن الغواية فى الملاذّ والمناعم، وينجح فى غوايته عند الثناء ببث العجب والغرور والخيلاء، ولكن أحمد سد كل منافذ الشيطان، حتى هذا السبيل، فما استولى عليه حب المحمدة وجره إلى مهاوى الغرور، بل كان ينفر من الثناء، ويفر منه عالما بأنه أشد بلاء، وكان رحمه الله يقول: «لو وجدت السبيل لخرجت، حتى لا يكون لى ذكر»، ويقول: «أريد أن أكون فى بعض الشعاب بمكة، حتى لا أعرف، قد بليت بالشهرة، إنى لأتمنى الموت، صباح مساء»[1].

٢- كان أحمد رجلا صالحاً، تلك هى الكلمة الصادقة التى رددتها الأقطار الإسلامية، وأحمد حى، ثم سجلها التاريخ بعد ذلك للأجيال، وهى التى توارثها الناس من بعده مكشوفة غير مستورة، وهى المفتاح الذى يكشف صورة أحمد، فهو المحدث، لأنه الرجل الصالح، وهو الفقيه الذى غلب وصفه بالصلاح وصفه بالفقه، بل إن صلاحه كان يمنعه من السير فى فقهه إلى أقصى مداه، فكان يتوقف حيث يسير غيره، ويتردد حيث يجزم سواه، يجمجم بالمعنى حيث ينطق غيره، ويسكت عن الفتيا حيث يسارع سواه.

ولذلك طغت على فقهه نزعته إلى التحديث، ووقوفه عند الأثر، حتى لقد حسبه بعض العلماء السابقين محدثا، وليس فقيها، فنرى ابن جرير الطبرى لم يذكر مذهبه فى اختلاف الفقهاء، وكان يقول عنه: إنه رجل حديث، لا رجل فقه، وامتحن لذلك، ولم يذكره بعض الفقهاء الذين كانوا يدرسون الخلافيات، كالطحاوى، والدبوسى، والنسفى والأصيلى المالكى والغزالى، فى الفقهاء الذين يعتد بخلافهم، ولم يذكره ابن قتيبة فى كتابه المعارف فى ضمن الفقهاء، وذكره المقدسى فى أحسن التقاسيم فى أصحاب الحديث.

وقال القاضى عياض فى المدارك: «إنه دون الإمامة فى الفقه وجودة النظر فى مأخذه» ولقد زكّى نظر هؤلاء المنكرين على أحمد أن يكون فقيها أنه لم يؤثر عنه كتاب فى الفقه، وأثر عنه المسند، وذلك فى عصر قد سار فيه التدوين فى الفقه شوطاً بعيداً، فمحمد ابن الحسن قد جمع فقه العراق، وأبو يوسف كتب كتباً فى الفقه، والشافعى أملى مذهبه أو كتبه، وأحمد لم يكن له شئ من ذلك بإجماع المؤرخين، فكان ذلك دليلا على أنه محدث، وليس

(١) ترجمة الإمام من تاريخ الإسلام للحافظ الذهبى، طبع المعارف، فى مقدمة المسند ص ٧٤

بفقيه، أو على الأقل، على غلبة حديثه على فقهه، ولا شك أن من المحدثين من له رأى فى مسائل فى الفقه، فالبخارى له فقه، ومسلم كذلك، وليس ذلك بمخرجهم من جماعة المحدثين إلى جماعة الفقهاء، إذ العبرة بغلبة المنهاج، فمن غلب عليه التحدث تخصص فيه، وكان محدثا، ومن كثر إفتاؤه، وغلبت عليه الفتيا كان فقيها، ولم نجد من التقى فيه الأمران بقدر متقارب كما وجدنا فى مالك رضى الله عنه، فهو فى ذلك نسيج وحده.

٣- ونحن مع هذا الاعتبار نرى أن أحمد بن حنبل فقيه مع كونه محدثا، وإن كنا نقر بأن نزعة المحدث فيه أوضح، ونقر بأنه لم يترك أثراً مدوناً له فى الفقه، وترك ذلك المسند العظيم فى الحديث، والذى صار من بعده إماماً كما توقع هو له، وذلك أن الإمام أحمد قد عنى تلاميذه بجمع أقواله وفتاويه وآرائه، وتكونت بذلك مجموعة فقهية منسوبة إليه، تخالفت فيها الرواية عنه أحياناً، واتفقت فى كثير من الأحيان، وما كان لنا أن نترك تلك المجموعة التى تلقاها العلماء بالقبول لمجرد أنه اشتهر بالحديث، وأنه لم يدون كتابا فى الفقه، مع غلبة التدوين فى عصره، وله فيمن دونوا أسوة حسنة.

ولقد نظر ذلك النظر ابن القيم، فقد قال فى أعلام الموقعين، وعلل ترك أحمد تدوين كتاب فى الفقه بأنه كان شديد الكراهة لتصنيف الكتب فى غير الحديث، ولكن الله علم حسن نيته، فجعل تلاميذه يعنون بتدوين كلامه وفتاويه، وقال ابن القيم فى ذلك: «جمع الخلاَّل نصوصه فى الجامع الكبير فبلغ نحو عشرين سفراً أو أكثر، ورويت فتاواه ومسائله، وحدث الناس بها قرنا بعد قرن، فصارت إماما وقدوة لأهل السنة على اختلاف طبقاتهم، حتى أن المخالفين لمذهبه بالاجتهاد والمقلدين لغيره، ليعظمون نصوصه وفتاواه، ويعرفون حقها وقربها من النصوص، وفتاوى الصحابة، ومن تأمل فتاواه وفتاوى الصحابة، رأى مطابقة كل منهما على الأخرى، ورأى الجميع كأنها تخرج من مشكاة واحدة».

٤- وإذا كان أحمد رضى الله عنه لم يكتب فى الفقه كتابا، بل كان ينهى عن ذلك، وينهى أصحابه عن القراءة فى كتب الفقه المدونه خشية أن يستغنوا بها عن الحديث- فإن المعول فى نقل فقهه كان على رواية أصحابه عنه، وقد نقلوا الفتاوى والنصوص فى كتب مبسوطة بلغ بعضها نحواً من ثلاثين سفراً، وقد اختلف النقل، لأنه ما دامت الرواية أساس النقل، ولم يتولَّ الإمام بنفسه كتابة فقهه، فلابد أن يختلف الناقلون، وأن تختلف النقول، وأن يكون الترجيح، ولقد وجدنا كتَّاب الطبقات يتكلمون فى نقل بعض الأصحاب، فوجدنا ابن الفراء فى طبقاته ينقل عن أبى بكر المروزى، والأثرم ومسدد، وحرب وغيرهم، وقد رووا الكثير

من الفقه الحنبلى، ونسبوه إلى ذلك الإمام الجليل، ويوثقهم، ثم وجدنا مع هذا بعض كتّاب الأثر يقول: «رجلان صالحان بليا بأصحاب سوء: جعفر بن محمد، وأحمد بن حنبل» أما جعفر بن محمد، فهو جعفر الصادق بن محمد الباقر من أئمة الشيعة وقد نسبت إليه أقوال كثيرة دونت فى فقه الإمامية، وأما أحمد فقد نسب إليه بعض الحنابلة آراء فى العقائد، وإن هذا بلا شك يثير بعض الريب فى مقدار نسبة الفقه الحنبلى إلى أحمد، أو على الأقل فى بعض هذا الفقه، لأنه إذا جرى الشك فى صدق الراوى كان ذلك طعناً فى صحة المروى.

٥- هذه مثارات تثار حول نسبة الفقه الحنبلى إلى الإمام أحمد، ولو أن مسلكنا فى دراسة المذاهب أن ندرسها دراسة موضوعية، بأن ندرس المجموعة الفقهية التى تكون المذهب الحنبلى باعتبارها مجموعة فقهية متحدة المنهاج والنهاية، وحدُتها الفكرة والاتجاه، وإن لم توحدها النسبة- لاكتفينا بدراسة المجموعة من غير بحث فى نسبتها، ولكننا ندرس الإمام وفقهه، فحق علينا أن ندرس مقدار نسبة هذه المجموعة الفقهية إليه، وما يثار حولها من ظنون أو شك، ندرسه، فإما أثبتناها ونفيناه، وإما بينا مقدار قوته ومداه.

لذلك كان لابد لنا من دراسة هذه الأمور المقررة المثيرة للريب، غير أننا نبادر فنقرر أن مسلكنا فى دراسة هذه الأمور المقررة التى تلقاها العلماء فى العصور المختلفة بالقبول هو أن نقبلها، حتى يقوم الدليل على بطلان نسبتها، ذلك لأن تلقى العلماء بالقبول لأمر من الأمور يجعل الظاهر يشهد له بالصدق، وصحة النسبة، إذ أن الأصحاب هم الذين نقلوا، والطبقة التى وليتهم هى التى تلقت كلامهم بالقبول، ثم الذين جاءوا من بعدهم صدقوا على ذلك النقل، فكان هذا التضافر مع قرب العصر شهادة لا ترد، حتى يقوم الدليل الناقض لبنيانها، المقوض لأركانها، إذ الظاهر شاهد بالصدق، ولا يرد الظاهر إلا إذا ثبت بالبرهان نقيضه، ولو أن كل ريب يبطل المقررات التى تلقاها العلماء بالقبول، ما نقل تاريخ، وما استفاد الناس من علم الأولين، وما صحّت نسبة، وما قيل قول عن قائل، من أجل هذا نقبل فقه ابن حنبل على أن نسبته من المقررات، وندرس ما يثار حول هذه النسبة، فلا نقبل من هذه المثارات إلا ما يثبت بالبرهان بطلان نسبة فتوى أو قول، فلسنا نرد نسبة المذهب جملة لشك، ولا نهمل ما يقال، بل ندرس ونقابل ونقايس، ونعطى كل أمر حقه من الدراسة ومما ينتهى إليه، ولا نقف محاجزين بين المقدمة وما تنتجه، ولا بين الدليل وما يؤدى إليه، فإن ذلك ليس من العلم فى شئ.

٦- وإننا إذ نتجه إلى دراسة الفقه الحنبلى بعد تحقيق نسبته، أو بالأحرى بعد إزالة ما يثار من الشك حول هذه النسبة- سنجد فقها خصبا قويا حيا تجلى فيه عنصران، كلاهما أمده بقوة، حتى كان واسع الرحاب فى باب التعامل أكثر من غيرهمن ضروب الفقه: (أحد العنصرين)- إن فقه أحمد هو الفقه الذى يتجلى فيه الفقه الأثرى بأقوى ما يكون التجلى، وأوضح ما يكون الظهور، فهو يختار آراء الصحابة، وإذا كان للصحابة رأيان، يختار من بينهما بل يختارهما أحياناً، ويكون فى المسألة عنده رأيان، وكان ذلك وقوفا عند الأثر، لأنه لا يرى لنفسه الحق فى الترجيح بين آراء أولئك العلية الأكرمين من غير نص أو قريب منه، إذ الترجيح يقتضى بيان نقص فى أحدهما، وكمالا فى مقابله، وهو لا يعطى نفسه هذه الرتبة إلا بنص أو قريب منه، ولا يضعها فى هذه المنزلة من غيره، وأنه لفرط تأثره طريق السلف واقتفائه أثر الصحابة، ليبدو فيما يجتهد فيه من الفتاوى التى لا نص فيها ولا أثر، ان اجتهاده فيه سلك مسلك الصحابة، بالمشاكلة، والمشابهة، وإن لم يكن بالنص.

(العنصر الثانى) أنه فى باب التعامل إذا لم يكن نص ولا أثر ولا مقايسة لواحد منهما، يترك الأمر على أصل الإباحة الأصلية، ولذلك كان فى العقود والشروط أوسع الفقه الإسلامى رحاباً وأخصبه جنابا لأنه جعل الشروط والعقود الأصل فيها الصحة، حتى يقوم الدليل على البطلان فهو لا يحتاج فى صحتها إلى دليل، كما سلك جمهور الفقهاء المسلمين، أو يحتاج الى الدليل فى البطلان لا فى الصحة، وسنجعل لذلك مكانا من دراستنا لنتبين خصائص ذلك المذهب الخصب القوى.

٧- هذا وإننا إذ ندرس ذلك المذهب الجليل سندرس لا محالة أمرين: (أحدهما)الأصول التى قام عليها الاستنباط فى ذلك المذهب، وكيف استخرجت فروعه، (وثانيهما) القواعد الضابطة لفروعه، المتقصية لأشتات المسائل، والجامعة لأكثر ثمرات الاجتهاد فيه، وإن الأصول والقواعد جميعاً لم تكن كلتاهما من صنع الإمام أحمد، ولم تؤثر عنه بالنقل تفصيلا، ولكنها فصلت تفصيلا من بعده، مستنبطة من الفروع بالجمع بين العناصر المؤدية واستنباطها، واستخراج أصل جامع أو قاعدة ضابطة.

٨- والفرق بين الأصل والقاعدة- على ما سنوضح فى موضعه- أن الأصل هو سبيل الاستنباط للفرع، فهو سابق عليه فى الوجود، وإن كانت أصول أكثر الأئمة قد كشفت عنها الفروع، أما القاعدة فهى الضابط للفروع المتجانسة، ووضعها فى ضمن عموم شامل، فهى متأخرة عن الفروع وجوداً، وهى تسهل طريق معرفة الفروع.

القسم الأول

حياته وعصره

حياة أحمد بن حنبل

١٦٤- ٢٤١هـ

٩- مولده ونسبه: ولد أحمد رضى الله عنه، فى المشهور المعروف، فى ربيع الأول من سنة ١٦٤ من الهجرة النبوية، وقد ذكر ابنه صالح، وحكاه ابنه عبد الله، فقد قال: سمعت أبى يقول: ولدت فى شهر ربيع الأول سنة أربع وستين ومائة، ولم يختلف الرواة فى زمن ولادته، كما اختلفوا فى زمن ولادة أبى حنيفة ومالك رضى الله عنهما، ذلك بأنه ذكر هو تاريخ هذه الولادة، وكان على علم به، ولم يترك الأمر لظن الرواة، وتخرص المؤرخين، فكان بيانه فى ذلك قاطعاً، ومانعا للشك أو الظن.

وإذا كانت ولادته قد علم تاريخها من غير ظن أو مجال للشك، فقد علم أيضاً تاريخ وفاته من غير ما شك؛ فقد تطابقت الأخبارعلى أنه توفى لاثنتى عشرة ليلة خلت من ربيع الأول سنة إحدى وأربعين ومائتين، وكانت جنازته يوم الجمعة، وأخرجت بعد منصرف الناس من إقامة صلاة الجمعة، ولا غرابة فى أن يعرف تاريخ وفاته بالتعيين، فقد كان يوما مشهودا فى تاريخ بغداد، تجاوبت بذكره الأقطار الإسلامية، لكثرة الذين شيعوا جنازته، فقد أحصوا فكانت عدتهم لا تقل عن ثمانمائة ألف، ولأنه عندما مات كانت شهرته قد تجاوزت آفاق العراق إلى كل البقاع الإسلامية، فكانت وفاته حدثاً كبيراً تعرفه الجماعات، وتتناوله الأخبار من غير ظن ولا ريب.

١٠- وقد ولد أحمد ببغداد، وقد جاءت أمه حاملا به من مرو التى كان بها أبوه، وقيل إنها ولدته بمرو، ولكن الصحيح أنه ولد ببغداد، وحملت به فى مرو، وقد نُقل عنه ذلك، فلم يعد ثمة مجال للخرص، ونسبه عربى، فهو شيبانى فى نسبه لأبيه وأمه، أبوه شيبانى، وأمه كذلك، فلم يكن أعجمياً ولا هجينا، بل كان عربياً خالصاً.

وشيبان قبيلة ربعية عدنانية، تلتقى مع النبى ﷺ فى نزار بن معد بن عدنان، وفى هذه القبيلة همة وإباء، وحمية، كان منها المثنى بن حارثة الذى تولى قيادة الجيوش الإسلامية عند مهاجمة العراق فى عهد أبى بكر الصديق رضى الله عنه، وهو الذى حسَّن لخليفة رسول الله ﷺ ذلك، وتولى بهمته أولى الحملات، فشهد له الصديق فى ذلك بأحسن البلاء، ولقد

اشتهرت شيبان بالهمة والصبر وحسن البلاء، فى الجاهلية والإسلام، حتى كانت أبرز القبائل الربعية وفخرها، ولقد قيل: «إذا كنت فى ربيعة فكاثر بشيبان وفاخر بشيبان، وحارب بشيبان(١)». فشيبان فى الجاهلية والإسلام أكثر القبائل الربعية عدداً، وأعزها نفرا وأعظمها مآثر.

وشيبان كانت منازلها بالبصرة وباديتها، وقد كانت فى الجاهلية قريبة المقام من العراق، فلما بنى عمر بن الخطاب رضى الله عنه البصرة مطلة على الصحراء لينزل بها العرب، يستنشقون فيها هواء الصحراء، ولا يستوخمون بهواء الريف- نزلت شيبان بتلك المدينة الحضرية الصحراوية فسكنوها، وسكنوا فى باديتها.

وكانت أسرة أحمد وأسرة أمه تنزل بتلك المدينة وباديتها، إذ كان جدها عبد الملك بن سوادة بن هند من وجوه بنى شيبان، ينزل عليه قبائل العرب، فيضيفهم.

ولأن أسرته أصلها من البصرة عرف بأنه بصرى(٢)، ويروى أن أحمد رضى الله عنه كان إذا جاء البصرة صلى فى مسجد مازن، وهم من بنى شيبان، فقيل له فى ذلك، فقال إنه مسجد آبائى.

١١- كانت أسرة أحمد من شيبان، وأصل مقامها بالبصرة كما رأيت، والآن نريد أن نذكر أباه وجده بكلمات موجزة؛ فأبوه محمد بن حنبل، وجده حنبل بن هلال، ومع أن مقام الأسرة بالبصرة كما نقلنا، وكما تبين من سياق سيرة أحمد، فإن أسرة أحمد لم يستمر مقامها، بل إن جده قد انتقل إلى خراسان، وكان والياً على سرخس فى العهد الأموى، ولما لاحت فى الأفق الدعوة العباسية عاون دعاتها، وانضم إلى صفوفهم، حتى أوذى فى هذا السبيل، وقد قال الخطيب البغدادى فى ذلك: «جده حنبل بن هلال، ولى سرخس، وكان من أبناء الدعوة، فسمعت إسحاق بن يونس صاحب ابن المبارك يقول:ضرب حنبل بن هلال، أبا النجم إسحاق بن عيسى السعدى والمسيب بن زهير الضبى، فى دسهم إلى الجند فى الشغب،وحلقهما(٣)».

---

(١) تاريخ بغداد جـ٤ ص ٤١٥.

(٢) المناقب لابن الجوزى ص ٢١.

(٣) تاريخ بغداد جـ٤ ص ٤١٥.

وأبوه محمد كان جنديا، وقد وصفه ابن الجوزى عن الأصمعى، بأنه كان قائدا، فقد قال عن أبى بكر الأعين: «سمعت الأصمعى يقول: أبو عبد الله أحمد بن حنبل من ذهل، وكان أبوه قائداً[1]»، وذهل هو جد شيبان الذهلى، وقد قال ابن الجزرى: «كان أبوه فى زى الغزاة[2]».

وسواء أكان قائداً كما ذكر فى المناقب لابن الجوزى، أم كان فى زى الغزاة كما ذكر ابن الجزرى، فقد كان جندياً، كشأن العرب فى ذلك العصر، لا يكونون زرّاعا ولا صناعاً، بل يكونون حماة وغزاة، وكان جده قد بلغ مبلغ الولاة، فكان والياً على سرخس، حتى صار من أبناء الدعوة العباسية، وأوذى فى ذلك.

ويظهر أن أسرته كانت بعد انتقالها إلى بغداد تعمل للخلافة العباسية، ولم ينقطع اتصالها بها، وإن لم يكن منها ولاة، فإنه يروى أن عم أحمد كان يرسل إلى بعض الولاة بأحوال بغداد ليعلم بها الخليفة إذا كان غائباً عنها، وكان أحمد يتورع عن المشاركة فى ذلك منذ صباه، حتى أنه يروى أن بعض الولاة قال: أبطأت على أخبار بغداد، فوجهت إلى عم أحمد بن حنبل: لم تصل إلينا الأخبار اليوم، وكنت أريد أن أحررها وأوصلها إلى الخليفة، فقال: قد بعثت بها مع أحمد ابن أخى، ثم أحضر أحمد، وهو غلام، فقال: أليس قد بعثت معك الأخبار؟ قال: نعم، قال: فلأى شئ لم توصلها؟ قال: أنا كنت أرفع تلك الأخبار!! رميت بها فى الماء، فجعل الوالى يسترجع، ويقول: «هذا غلام يتورع، فكيف نحن[3]» !

فهذه القصة تدل على أن أسرة أحمد لم تنقطع صلتها بالخلافة والولاة، ولم يكن أحمد يستحسن ذلك، تورعا وابتعاداً عن الريب منذ صباه.

١٢- ولد أحمد الورع التقى من هذين الأبوين العربيين الكريمين،فهذه أمه قد كان أبوها من بنى شيبان، جواداً كريماً، قد فتح بابه للعرب، تنزل عليه القبائل فيضيفها، وهذا جده ندب محتسب قوى يتولى الولاة، ثم يرى دعوة يحسبها الحق، فيناصرها، وينزل به فى

---

(١) المناقب ص ١٤.

(٢) المصعد لابن الجزرى.

(٣) المناقب لابن الجوزى ص٢٢

سبيل هذه المناصرة الأذى الشديد، فيصبر صبر الكرام. وهذا أبوه جندى يحمى الحمى، ويدافع عن الحوزة، وما خلع زى الغزاة، بل كان على ذلك إلى أن مات.

من هذين الأبوين الكريمين كان أحمد، وفى عروقه جرى ذلك الدم الأبى الكريم، وورث عن أسرته عزة النفس وقوة العزم، والصبر واحتمال المكاره، والإيمان الراسخ القوى، وكان ذلك كله ينمو كلما شب وترعرع، ويتبين فى سجاياه كلما عركته الحوادث، وأصابته نيران الفتن.

١٣- ولقد هيأ الله لهذه السجايا الموروثة أن تنمو، وأن تقوى، إذ أمدها بالجو النفسى الذى تتنفس فيه وتتغذى من طيب هوائه، وصقلها بالتجارب التى جلت الصدأ الذى يعرض للنفوس بسبب سيطرة البيئات، ثم هداها إلى النزاع الفكرى والنفسى الذى يوائمها، ولا يناهضها.

وذلك أنه لم يكد يرى نور الوجود، حتى رأى أنه فريد فيه، قد فقد أباه، وكلأته أمه، فإن أباه قد مات وهو طفل، ويذكر أنه لم ير أباه ولا جده، والمعروف أن أباه مات بعد ولادته، وإذا كان قد مات بعد ولادته، فلابد أن ذلك كان وهو صغير لا يعى ولا يدرك شيئا، بدليل أنه نفى رؤيته لأبيه وجده، وذكروا أنه مات شاباً فى الثلاثين من عمره، ولقد قامت أمه على تربيته فى ظل الباقى من أسرة أبيه، ولم يتركه أبوه كَلاًّ يطلب المعونة، بل ترك له ببغداد عقاراً يسكنه، وآخر يغل له غلة قليلة وهى تعطيه الكفاف من العيش، ولم تعطه رافغ العيش ولينه، وبسط الرزق ويساره، فاجتمع له بتلك الغلة الضئيلة أسباب الاستغناء عما فى أيدى الناس.

١٤- اجتمع لأحمد بهذا النسب، وبهذه الحال التى آل إليها أمره، وهو صبى فى المهد، وبما كان له من نزوع نفسى من بعد خمسة أمور لم تجتمع لشخص إلا سارت به إلى العلا، والسمو النفسى، والبعد عن سفساف الأمور، والاتجاه إلى معاليها، تلك الأمور هى: شرف النسب والحسب، واليتم الذى ينشئه منذ فجر الصبا، معتمداً على نفسه وتدبيره وبلائه، وحال من الفقر غير المدقع لا تستخذى به النفس، فلا يبطرها النعيم، ولا تصاب بطراوة الترف، ولا تذلها المتربة، ولا تلقى المتربة أنفها فى الرغام، ومع هذه الخصال قناعة ونزوع إلى العلا الفكرى بتقوى الله سبحانه وتعالى، وعدم الشعور بقوة لسواه، والتقى كل هذا بعقل ذكى، وفكر ألمعى.

وكان فى هذا كشيخه الشافعى: نسب رفيع، ويتم، وحال من الفقر الذى يجد فيه الكفاف، ولا يستخذى بالحاجة، وهمة عالية، ونفس أبية، وعقل ذكى أريب، ولقد تشابهت نشأة التلميذ والأستاذ تشابها غريباً، فكلاهما كان بهذه الأحوال التى ذكرناها وكلاهما كانت له أم ترأمه وتدفعه إلى العلا، وتكنف مواهبه لتذكو وتنمو ولا تجعلها تنطفئ أو تخبو.

١٥- وإن ما قلناه هنالك فى تأثير هذه الأحوال فى نفس الشافعى وتربيته نقوله هنا، ولقد قلنا هنالك إن النشأة الفقيرة مع النسب الرفيع تجعل الناشئ ينشأ على خلق قويم، ومسلك كريم، إن انتفت الموانع، ولم يكن ثمة شذوذ، ذلك بأن علو النسب يجعل الناشئ منذ نعومة أظفاره يتجه إلى معالى الأمور ويتجافى عن سفسافها ويترفع عن الدنايا، فلا يصيب الفقر نفسه بذل، ولا يتطامن عن ضعة، ولا يرضى بالدنية، ويسعى إلى المجد بهمة وجلد، ليرفع خسيسة الفقر، ثم إن نشأته فقيراً مع ذلك الطموح، والإحساس بشرف النسب، يجعله يحس بإحساس الناس، ويندمج فى أوساطهم، ويتعرف خبيئة نفوسهم، ودخائل مجتمعهم، ويشعر بشعورهم، وذلك ضرورى لكل من يتصدى لعمل يتعلق بالمجتمع، وما يتصل به فى معاملاته، وتنظيم أحواله، وتوثيق علائقه، وإن تفسير الشريعة، واستخراج حقائقها والكشف عن موازينها ومقاييسها يتقاضى الباحث ذلك.

يروى أن محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة كان يذهب إلى الصباغين، ويسأل عن معاملاتهم، وما يجرى بينهم، وما كان يفعل ذلك إلا ليكون حكمه فى مسألة تتعلق بشؤن الناس، وتتصل بعاداتهم أقرب إلى تلك العادات، ما لم تخالف أصلا من أصول الشرع وأحكامه، فهذه النشأة الفقيرة مع النسب الرفيع يتهيأ بها تهذيب كامل، لا يتسامى عن العامة، فيبعد عنهم، ولا يهوى إلى مباذلهم فيصغر، فكان لنسبه علوه، ولفقره طيبته[1].

١٦- ولقد كان لنسبه وفقره غير المدافع أثرهما، عندما ألقيت الدنيا بين يديه فألقاها بعيداً عن مواضع أقدامه، ونحاها بنفس نزهة، وقلب تقى، كان يهدى إليه المتوكل بدر الأموال، فيردها فى تواضع كريم، وكان متطامن النفس محساً بإحساس الناس، ما نزل إلى مباذل الناس، وما تسامى عليهم بنسبه الرفيع، حتى لم يلاحظ عليه قط فخر بنسبه العربى، ولقد قال كتاب سيرته: إنه ما رُؤى الفقير عزيزاً فى مجلس، كما كان فى مجلس أحمد رضى الله عنه، وهذه الخصال الكريمة قد نبعت من ذلك النبع الكريم الذى امتزج فيه شرف النسب بقناعة الفقر، وبسمو الروح وفضل التقى.

---

(١) كتاب الشافعى ص ١٨

١٧- تربيته: نشأ الإمام أحمد رضى الله عنه ببغداد، وتربى بها تربيته الأولى، وقد كانت تموج بالناس الذين اختلفت مشاربهم، وتخالفت مآربهم، وزخرت بأنواع المعارف والفنون، فيها القراء والمحدثون والمتصوفة وعلماء اللغة والفلاسفة الحكماء، فقد كانت حاضرة العالم الإسلامى، وقد توافر فيها ما توافر فى حواضر العالم من تنوع المسالك وتعدد السبل وتنازع المشارب ومختلف العلوم، وقد اختارت أسرة أحمد له منذ صباه أن يكون رجل الدين الذى يتوفر له، ويعكف عليه، ويتخذ له كل العلوم الممهدة له من علم باللغة، والحديث، والقرآن، ومآثر الصحابة والتابعين وأحوال الرسول ﷺ وسيرته، وسيرة أوليائه الأقربين الذين اختصوا بطول الصحبة، وفقه الدين، ولب اليقين، وقد اتفقت هذه التربية، أو هذا التوجيه، مع نزوعه النفسى، وما كانت تصبو إليه همته من غايات، لقد وجهته أسرته إلى القرآن الكريم منذ نشأته الأولى، فاستحفظه، وظهرت عليه الألمعية مع الأمانة والتقى، فكان الغلام التقى بين الغلمان، كما صار من بعدُ الشاب التقى، ثم الكهل الذى أبلى البلاء الأكبر فى الإسلام، واحتمل المكاره فى سبيل ما يعتقد، أو ما يراه تهجما فيما ليس به علم.

حتى إذا أتم حفظ القرآن، وعلم اللغة، اتجه إلى الديوان ليمرن على التحرير والكتابة، ولقد قال فى ذلك: «كنت وأنا غليّم أختلف إلى الكتاب، ثم اختلفت إلى الديوان وأنا ابن أربع عشرة سنة».

وكان وهو صبى محل ثقة الذين يعرفونه من الرجال والنساء، حتى أنه ليروى أن الرشيد وهو بالرقة مع جنده، كان أولئك الجند يكتبون إلى نسائهم بأحوالهم فلا يجد النساء اللاتى يعرفن أحمد غيره يقرأ لهن ما كتب به إليهن، ويكتب لهن الردود، ولا يكتب ما يراه منكراً من القول. ولقد كان نجبه واستقامته أثرين ملاحظين لكل أترابه، وآبائهم، يتخذه الآباء قدوة لأبنائهم، حتى لقد قال بعض الآباء: «أنا أنفق على ولدى وأجيئهم بالمؤدبين على أن يتأدبوا فما أراهم يفلحون، وهذا أحمد بن حنبل غلام يتيم!! انظروا كيف وجعل يعجب من أدبه، وحسن طريقته[1]».

١٨- إذا كان الطفل الصغير، هو سر الرجل الكبير، والنواة الصغيرة فى مطويها الشجرة الكبيرة، فكذلك كان ذلك الغلام اليتيم أحمد بن محمد بن حنبل، الذى كان يمتنع عن

---

(١) المناقب لابن الجوزى ص ٢١.

كتابة ما يوجب الورع ألا يكتبه، ويمتنع عن إرسال كتاب لعمه يرى أن الصلاح لا يوجبه، أو ليس رضا الله فيه خالصاً، بل رضا السلطان هو المقصود الأول، كما رأيت فى امتناعه عن توصيل كتاب عمه إلى الوالى، لتوصيل الأخبار إلى الخليفة، فكان ذلك الغلام هو الذى يطوى فى نفسه سجايا ذلك الإمام.

اشتهر الغلام أحمد بين الأقران بالتقوى والعناية بعمله، والصبر والجد، واحتمال ما يكره، فلم يكن الغلام الذى تستغرقه ميعة الصبا، ورعونة الصبيان، بل كان الرجل الكامل، وإن كانت السن سن الصبيان، ولعل ذلك من فرط اعتماده على نفسه صغيراً، وإحساسه بالاستقلال النفسى منذ طفولته، ولقد استرعت هذه الصفات نظر العلماء الذين اتصل بهم فى ذلك العقد، حتى لقد قال فيه الهيثم بن جميل: «إن عاش هذا الفتى فسيكون حجة على أهل زمانه[1]».

ويظهر أن هذه النبوءة قد تحققت فقد عاش الفتى، حتى اكتملت رجولته، ووصل إلى السابعة والسبعين، وكان نوراً لأهل زمانه، بعلمه وخلقه وورعه، وصبره، وقوة احتماله، واستهانته بالأذى فى سبيل ما يعتقد.

١٩- شب أحمد عن الطوق وكان يتجه إلى العلم، وجّهته أسرته إليه، واستقام ذلك التوجيه مع نزوعه الخاص، وبذلك تلاقت ميوله مع الوجهة التى وجه إليها، وكانت بغداد فيها علوم الدين واللغة، والرياضة والفلسفة، والتصوف، وكل هذه الأشجار قطوفها دانية، فكان لابد أن يقتطف أحمد منها، وإن الذى يتفق مع النشأة الأولى هى علوم الدين لا ريب فى ذلك، وما تمهد إليه، لذلك علم علوم اللغة باعتبارها طريق علوم الدين، كما كان الشأن فى ذلك العصر، وكما هو المعقول فى ذاته.

وإذا كان بين يديه أن يختار من علوم الشريعة، فهو إما أن يختار مسلك الفقهاء وإما أن يختار أن يكون راوياً من رواة الحديث، وحافظاً من حفاظه، فقد ابتدأت الطريقان تتميزان فى عصره، وابتدأ العلمان ينفصلان، علم الفقه واستخراج الفتاوى والأقضية، وعلم الرواية، وتمييز الرواة، وإعداد المادة للفقهاء لتكون بين أيديهم كالمادة الطبية بين الأطباء، يعدها لهم الصيادلة، كما قال الأعمش المحدث لأبى حنيفة الفقيه، ولقد كان فى العراق المنزعان، وعن أيهما ينزع أحمد بقوسه، وكلا الموردين صافى المنهل عذب.

(١) تاريخ الحافظ الذهبى فى ترجمة أحمد بن حنبل.

كان في بغداد فقه العراق، وقد دونه أبو يوسف ومحمد، والحسن بن زياد اللؤلؤى، وغيرهم، وكان في بغداد المحدثون والحفاظ.

٢٠- ولقد اختار أحمد في صدر حياته رجال الحديث، ومسلكهم فاتجه إليهم أول اتجاهه، ويظهر أنه قبل أن يتجه إلى المحدثين راد طريق الفقهاء الذين جمعوا بين الرأى والحديث، فيروى أن أول تلقيه كان على القاضى أبى يوسف صاحب أبى حنيفة، ولكنه مال من بعد إلى المحدثين الذين انصرفوا بجملتهم للحديث، فقد قال: «أول من كتبت عنه الحديث أبو يوسف[1]».

ولكنه لم يدم فى الأخذ عنه، وانصرف كما قلنا إلى المحدثين، ومع أننا نقرر أنه انصرف إلى الحديث، لا نقول إنه انصرف انصرافاً قطعه عن الاطلاع على ما أنتجته عقول الفقهاء العراقيين من فتاوى وأقضية وتخريج، بل إنه قد اطلع عليها، ولكن لم تكن همته إليها، ولم تكن بغيته نحوها، وإن كان الاطلاع عليها أمراً له ثمراته فى علم الدين، فلقد جاء فى تاريخ الحافظ الذهبى، قال الخلال: «كان أحمد قد كتب كتب الرأى وحفظها، ثم لم يلتفت إليها».

فهذا خبر ليس لنا أن نرده، ولكنا نقبله، لأنه من غير المألوف أن تكون تلك النتائج العلمية بين يديه، ولا يعرفها، أو يستنكرها قبل أن يطلع عليها، ولكنا مع قبولنا لذلك الكلام لا نقول إنه اطلع على كتب الرأى وحفظها فى مطلع حياته، بل إن إلمامه بها كان فى غضون حياته العلمية بعد أن استمكن من علم الحديث، وصار فيه الحجة الثبت الثقة.

وعلى ذلك يكون موقف أحمد من فقه الرأى أنه راد طريقه فى صدر حياته، بدليل أنه تلقى أول الحديث عن أبى يوسف، وهو قد كان من فقهاء الرأي ذوى القدم الثابتة فيه، وإن كان مع ذلك قد اتصل بالمحدثين، وأيد رأيه الفقهى بالحديث، ثم اتجه إلى الحديث، ولما استكمل تكوينه العلمى درس فقه الرأي دراسة فاحص ناقد يوازن بين ما انتهى إليه من علم الحديث وما وصل إليه أولئك الفقهاء من تفريع فقهي، فاختار طريق الصحابة والتابعين، وإن كان قد قبس قبسة من فقه الرأى، وبذلك يكون حفظه لكتب أهل الرأى على حد تعبير الخلال، أو معرفته لما وصل إليه أهل الرأى على حد التعبير العلمى الصحيح أمراً مقبولا معقولا.

---

(١) المناقب لابن الجوزى ص ٣٣.

٢١- طلب أحمد رضى الله عنه فى فجر شبابه الحديث، وكان المحدثون فى كل بقاع الأراضى الإسلامية، ففى البصرة محدثون، وفى الكوفة مثلهم، وبغداد قصبة الدولة فيها الكثير منهم، وبلاد الحجاز تزخر بهم، وقد التقت المدائن والأمصار التقاء علمياً فى ذلك العصر،فلم تكن ثمة محاجزات إقليمية تجعل كل طائفة عاكفة على حديث بلدها، لا تقبل رواية غيره، بل كانت الرحلة العلمية المستمرة بين الربوع الإسلامية واصلة حبال العلم، وأرسانه النورانية.

وعندما اعتزم أحمد فى مستهل شبابه طلب الحديث كان لابد أن يأخذ عن كل علماء الحديث فى العراق والشام والحجاز، ولعله أول محدث قد جمع الأحاديث فى كل الأقاليم، ودوّنها، وإن مسنده لشاهد صادق الشهادة بذلك، فهو قد جمع الحديث الحجازى والشامى والبصرى والكوفى جمعاً متناسباً.

٢٢- وإن المنطق كان يوجب أن يتلقى أولا حديث بغداد حتى إذا استحفظ من حديثها جله طلب غيره، وكذلك سار، فهو اتجه إلى الحديث من سنة ١٧٩هـ، واستمر مقيما ببغداد يأخذ من شيوخ الحديث فيها، ويكتب كل ما يسمع، حتى سنة ١٨٦هـ(١)، وابتدأ فى هذه السنة رحلته إلى البصرة، وفى العام الذى وليه رحل إلى الحجاز، ثم توالت رحلاته بعد ذلك إلى البصرة والحجاز واليمن، وغيرها فى طلب الحديث.

وإذا كان قد طلب الحديث سنة ١٧٩هـ، ولم يرحل رحلة علمية قبل سنة ١٨٦هـ، فكأنه استمر يطلب حديث البغداديين نحو سبع سنين أو أكثر، لم يرحل فيها رحلة علمية، وإن كان قد سافر فسفر غير بعيد، ولغرض قريب.

٢٣- لقد قصر أحمد نفسه فى هذه السنوات السبع على حديث علماء بغداد وما يحفظون من فتاوى مأثورة، وأقضية للصحابة والتابعين فى أبواب الفقه المختلفة.

وإنه من المقرر أن الناشئ لا يبتدئ العلم يلقف من هنا وهنالك، بل هو يلزم عالماً من العلماء زمناً طويلا أو قصيراً، حتى يتخرج عليه، حتى إذا شدا وترعرع التقف من الثمرات كل ما يصل إلى يده، وكذلك كان أحمد رضى الله عنه، فقد اتجه إلى طلب الحديث، وفقه الآثار، منذ بلغ السادسة عشرة سنة ١٧٩هـ، ولكنه لم يترك نفسه للمنازع العلمية المختلفة من

(١) راجع فى هذا المناقب ص ٩٥

غير هاد يهتدى به، بل لزم إماماً من أئمة الحديث، وعلم الآثار فى بغداد، واستمر يلازمه نحو أربع سنوات، فلم يتركه حتى بلغ العشرين من عمره، ذلك الإمام هو هشيم بن بشير بن أبى خازم الواسطى المتوفى سنة ١٨٣[1]، ولقد روى عن أحمد خبر تلك الملازمة ومدتها، فقد قال كما رواه عنه ابنه صالح: كتبنا عن هشيم سنة تسع وسبعين ولزمناه إلى سنة ثمانين وإحدى وثمانين، واثنتين وثمانين، وثلاث، ومات فى سنة ثلاث وثمانين، كتبنا عنه كتاب الحج نحواً من ألف حديث، وبعض التفسير، وكتاب القضاء وكتباً صغاراً، وسأله ابنه صالح بعد ذلك القول: يكون ثلاثة آلاف قال: أكثر[2].

ولم تكن تلك الملازمة تامة، أى أنه لم ينقطع له انقطاعاً تاماً، ولم يتصل بغيره فى مدى أربع السنوات، بل كان يتلقى عن غيره أحياناً، ويحضر بعض مجالس سواه، فيروى أنه سمع من عمير بن عبد الله بن خالد سنة ١٨٢ قبل موت هشيم.

ولقد سمع أيضاً فى هذه الأثناء عبد الرحمن بن مهدى، فيروى أنه قال: «قدم علينا عبد الرحمن بن مهدى سنة ثمانين، وقد خضب، وهو ابن خمس وأربعين سنة، وكنت أراه فى المسجد الجامع».

كان أيضاً يستمع إلى أبى بكر بن عباس، ويروى عنه.

ومن هذا كله يستفاد أنه مع تخصيصه شيخه هشيما بفضل من الملازمة لم ينقطع عن غيره انقطاعاً تاماً، بل كان يختلط بغيره، ويروى عنه، ويلقف الأحاديث، حيثما وجد الراوى الثقة، وخصوصاً أولئك الذين لهم شهرة علمية فى الرواية، وجمع الحديث فى البقاع الإسلامية.

٢٤- بعد موت هشيم أخذ أحمد يتلقى الحديث حيثما وجده، وحيثما كان، ومكث ببغداد نحو ثلاث سنوات يأخذ من شيوخها بجد ودأب، ومن غير أن يخص أحداً بفضل ملازمة دون غيره، كما كان شأنه مع هشيم، إذ كان قد بلغ العشرين عاماً أو قاربها عند موت هشيم، فاستوى عوده، واستقام على الجادة، وسار فى طلب الحديث فى دءوب وجد

---

(١) المناقب لابن الجوزى ص ٢٥.

(٢) المصدر نفسه.

وعزم صادق، وأمه تشجعه وترشده وتدعوه إلي الرفق بنفسه إن وجدت منه إرهاقاً لها، ولقد حكى أحمد بعض رفقها به، فقد قال: «كنت ربما أردت البكور فى الحديث، فتأخذ أمى بثيابى، حتى يؤذن الناس أو حتى يصبحوا».

٢٥- وفى السنة السادسة والثمانين بعد المائة ابتدأ رحلاته، ليتلقى الحديث عن الرجال، فرحل إلى البصرة، ورحل إلى الحجاز، ورحل إلى اليمن، ورحل إلى الكوفة، وكان يود أن يرحل إلى الرى ليستمع إلى جرير بن عبد الحميد، ولم يكن قد رآه قبلُ فى بغداد، ولكن أقعده عن الرحلة إليه عظم النفقة عليه فى هذا السبيل.

وتوالت رحلاته ليتلقى عن رجال الحديث شفاها، ويكتب عن أفواههم ما يقولون.

رحل إلى البصرة خمس مرات كان يقيم فيها أحياناً ستة أشهر يتلقى عن بعض الشيوخ، وأحياناً دون ذلك، وأحياناً أكثر، على حسب مقدار تلقيه من الشيخ الذى رحل إليه.

ورحل إلى الحجاز خمس مرات، أولاها سنة ١٨٧م، وفى هذه الرحلة التقى مع الشافعى، وأخذ مع حديث أبن عيينة -الذى كان مقصده إليه - فقه الشافعى، وأصوله وبيانه لناسخ القرآن ومنسوخه،وكان لقاؤه بالشافعى بعد ذلك فى بغداد عندما جاء الشافعى إليها وفى جعبته فقهه، وأصوله محررة مقررة، وإن كان وَالَى تنقيح فقهه وأصوله من بعدُ فى مصر، وكان أحمد قد نضج، حتى لقد كان الشافعى يُعوِلُ عليه فى معرفة صحة الأحاديث أحياناً، وكان يقول له«إذا صح عندكم الحديث فأعلمنى به، أذهب إليه حجازياً أو شامياً، أو عراقياً أو يمنياً[1]».

وقد ذكر ابن كثير تفصيل هذه الرحلات الحجازية فقال: «أول حجة حجها فى سنة سبع وثمانين ومائة، ثم سنة إحدى وتسعين، ثم سنة ست وتسعين، وجاور فى سنة سبع وتسعين، ثم حج سنة ثمان وتسعين، وجاور إلى سنة تسع وتسعين»، قال الإمام أحمد: «حججت خمس حجج، منها ثلاث راجلا، وأنفقت فى إحدى هذه الحجج ثلاثين درهما، وقد ضللت فى بعضها عن الطريق وأنا ماش، فجعلت أقول: يا عباد الله دلونى على الطريق، حتى وقفت على الطريق[2]».

---

(١) تاريخ ابن كثير الجزء العاشر ص ٣٢٧، وقد كان هذا القول فى الرحلة الثانية للشافعى إلى بغداد سنة ١٩٨هـ.

(٢) تاريخ ابن كثير جزء ١٠ ص ٣٢٦.

ولعله كان يحتسب فى الحج ماشياً، لأنه كلما عظمت المشقة مع الطاعة عظم الثواب، أو لعل ذلك- وهو الراجح القريب- كان لعدم مقدرته على النفقة، فكان يحج ماشياً ليقوم بالنسك، وليجاور بيت الله الحرام، وليطلب حديث رسول الله ﷺ، ويطلع على فتاوى أصحابه والتابعين لهم.

ولقد رحل إلى الكوفة، ولقى المشقة فى هذه الرحلة مع قربها من بغداد لأن مقامه بالكوفة لم يكن لينا رفيقاً، بل كان ينام فى بيت تحت رأسه لبنة كما حكى هو عن نفسه، وقال: لو كان عندى تسعون درهما كنت رحلت إلى جرير بن عبد الحميد إلى الرى، وخرج بعض أصحابنا، ولم يمكنِّى الخروج لأنه لم يكن عندى شئ.

٢٦- ويظهر أنه كان يستطيب المشقة فى طلب الحديث لأن الشئ الذى يجئ بيسر يكون قريب النسيان، وكان فوق ذلك يحتسب نية الهجرة فى سبيل الحديث لله سبحانه وتعالى.

وكان مما رسمه لنفسه أن يذهب إلى الحج سنة ثمان وتسعين، وبعد الحج والمجاورة يذهب إلى عبد الرزاق بن همام بصنعاء اليمن، وقد كاشف بهذه النية رفيقه فى الحج، وصاحبه فى طلب العلم يحيى بن معين، وقد توافقت رغبتهما فى ذلك فدخلا مكة، وبينما هما يطوفان طواف القدوم إذا عبد الرزاق يطوف، فرآه ابن معين، وكان يعرفه، فسلم عليه وقال له: هذا أحمد بن حنبل أخوك، فقال: حياه الله وثبته، فإنه يبلغنى عنه كل جميل، قال: نجئ إليك غداً إن شاء الله حتى نسمع ونكتب، فلما انصرف قال أحمد معترضاً: لم أخذت على الشيخ موعداً!!؟ قال: لنسمع منه، قد أربحك الله مسيرة شهر، ورجوع شهر، والنفقة. فقال أحمد: ما كان الله يرانى وقد نويت نية أن أفسدها بما تقول، تمضى فنسمع منه، ثم مضى بعد الحج، حتى سمع بصنعاء(١).

انظر إلى النية المحتسبة للهجرة فى سبيل العلم، قد لاحت له الفرصة التى تغنيه عن الهجرة، فلم ينتهزها، وآثر أن يضرب فى الأرض مهاجراً فى طلب العلم، ولم يرد أن يأخذه رخاء سهلا، تسهله المصادفة، وتقربه الفرصة، خشية أن يتعود ذلك فلا يركب فى سبيله المركب الصعب، ويحتمل العيش الخشن.

---

(١) راجع ابن كثير وابن الجوزى.

وقد تحقق ما احتسب فسافر إلى صنعاء، وناله العيش الخشن، والمركب الصعب، إذ انقطعت به النفقة فى الطريق فأكرى نفسه من بعض الحمالين إلى أن وافى صنعاء[1]، وقد كانت رفقته تحاول أن تمد له يد المعونة، فكان يردها حامداً لله فضل قوته التى تمكنه من أن يحصل على نفقاته.

ولما وصل إلى صنعاء حاول عبد الرزاق أن يعينه، فقال له: ياأبا عبد الله خذ هذا الشئ فانتفع به، فإن أرضنا ليست بأرض متجر، ولا مكسب، ومد إليه بدنانير، فقال أحمد: أنا بخير، ومكث على هذه المشقة سنتين استهان بهما، إذ سمع أحاديث عن طريق الزهرى، وابن المسيب ما كان يعلمها من قبل.

وقد استمر أحمد على الرحلة فى طلب العلم حتى بعد أن اكتملت رجولته، ونضج علمه، ولقد وعد الشافعى عند آخر لقاء بينهما أن يلحقه إلى مصر، ولكنه لم ينجز ما وعد، فقد روى حرملة عن الشافعى أنه قال: «وعدنى أحمد بن حنبل أن يقدم على مصر، فلم يقدم» قال ابن أبى حاتم «يشبه أن تكون خفة ذات اليد منعته أن يفى بالعدة[2]»

٢٧- طوف أحمد فى الأقاليم الإسلامية طالباً للحديث، لا يستكثر الكثير ولا ينى عن الكد واللغوب، يحمل كتبه على ظهره، حتى لقد رآه بعض عارفيه فى إحدى رحلاته، وقد كثر ما رواه من الأحاديث، وحفظه وكتبه، فقال له معترضاً مستكثراً ما حفظ وما كتب وما روى: «مرة إلى الكوفة!! ومرة إلى البصرة!! إلى متى»[3].

وقد استمر جده فى طلب الحديث وروايته، حتى بعد أن بلغ مبلغ الإمامة، حتى لقد رآه رجل من معاصريه، والمحبرة فى يده يكتب، ويستمع، فقال له: يا أبا عبد الله، أنت قد بلغت هذا المبلغ، وأنت إمام المسلمين فقال «مع المحبرة إلى المقبرة»، وكان رحمه الله تعالى يقول: «أنا أطلب العلم إلى أن أدخل القبر»[4].

---

(١) حلية الأولياء

(٢) تاريخ ابن كثير

(٣) ابن الجوزى ص ٢٨.

(٤) ابن الجوزى ص ٣١.

وهكذا كان أحمد يسير على الحكمة المأثورة: «لا يزال الرجل عالما ما دام يطلب العلم، فإذا ظن أنه علم فقد جهل» نطق بها عمله، ونطق بها لسانه في تلك الكلمات التى نقلناها عنه.

٢٨- وقبل أن نترك الكلام فى هجرته فى سبيل العلم إلى أمرين نوى صلة بحياته العلمية، ومكانته من بعد، (أحدهما) أن أحمد كان معنيا بتدوين كل ما يسمع من أحاديث رسول الله ﷺ، وآثار أصحابه، غير معتمد على الحافظة وحدها، وذلك لأن العصر كان عصر تدوين العلوم، ففيه دوّن الفقه، وعلوم اللغة وعلوم الحديث، فما كان يكتفى بالالتقاط بأذنه، والحفظ بعقله، بل كان يودع ما تلقاه بطون القراطيس، كما أودعه قلبه الحافظ الواعى، فكان يحفظ الأحاديث كلها، وإسنادها بطرائقها، ولكنه إذا حدث لا يحدث إلا من كتاب، أى مما كتب ونقل، خشية أن يضل عقله فينسى، فيحرف كلم الرسول عن موضعه، وذلك من فرط التقوى، وليستمسك بالعروة الوثقى التى كان عليها بعض السلف الصالح الذين كانوا لا يحدثون خشية أن يشبه لهم، كما ظنوا أنه يشبه لغيرهم.

والأخبار متضافرة بقوة حفظ أحمد، وكثرة حفظه، حتى أنه كان لا يدوّن الإسناد أحياناً اعتماداً على حفظه لها، ويدون الأحاديث دائماً، ويحفظها، ولكن لا ينطق بها إلا إذا قرأها مما كتب كما نوهنا، حتى أنه لو سأله سائل عن حديث يحفظه بحث عنه فيما كتبه، ثم قرأه مما كتب، ويروى أنه سأله رجل من أهل مرو عن حديث فأمر ابنه عبد الله أن يحضر له كتاب الفوائد ليبحث عن الحديث فيه، ولكنه لم يجده، فقام بنفسه وأحضر الكتاب،وكان عدة أجزاء، وقعد يطلب الحديث، وجاءه رجل يطلب الحديث، وقال له: تعلمنى مما علمك الله، فدخل إلى منزله وأخرج كتب الحديث، وجعل يملى عليه، ثم يقول الرجل: اقرأ ما كتبت(١).

فأحمد مع جودة حفظه، وقوة واعيته، كان لا يعتمد على ذاكرته، بل يدون كل ما يسمع، وإذا أدلى بالحديث لا يدلى إلا مما يدون مع وعى تام وحفظ عظيم- الأمر الثانى- الذى يجب التنبيه إليه قبل ترك الكلام فى طلب العلم، هو نوع العلم الذى كان يطلبه، ولا شك أن الذى كان يحتفى به ويهتم بطلبه هو الحديث وآثار الرسول ﷺ، وفتاوى أصحابه وآثارهم العلمية وما كانوا يجتهدون من مسائل فيحفظ كل ذلك، ويتفهمه، ويعرف مراميه وغاياته، ويهتدى بذلك الهدى الكريم.

---

(١) المناقب لابن الجوزى ص١٩٠، ١٩١.

٢٩- ولكن هل معنى ذلك أن علم أحمد كان مقصوراً على الرواية لا يعدوها، أى أنه كان لا يطلب غيرها ولا يتعرف سواها، هو موضع النظر، وموضع الدراسة، وسيكون له مكان من الفحص فى صدر الكلام فى فقهه، ولكن ونحن الآن فى مقام ما كان يطلبه من العلم يجب أن نشير إشارة تكون تمهيداً لما سنبينه فى موضعه من القول إن شاء الله تعالى، ولقد نوهنا إلى أن أحمد توجه فى صدر شبابه إلى تلقى الحديث عن أبى يوسف، ويقول ابن كثير: إنه كان فى حداثته يختلف إلى مجلس القاضى أبى يوسف، ولا شك أن اختلافه إلى مجلس ذلك القاضى الفقيه الذى كان يفتى ويقضى برأيه إذا لم يجد النص المسعف له فى فتواه وفى قضائه، لابد أن يعطيه فكرة عن الاستنباط الفقهى، وإنه إن تعلم الحديث لم يكن المحدث الذى يروى من غير أن يستنبط، ويتحرى، ويفهم النصوص وغاياتها المصلحية ومراميها، وإن متابعتنا لما تلقاه من دروس، ومن التقى بهم من شيوخ يجعلنا نعتقد أنه كان معنيا باستنباط الأحكام من النصوص، كما كان معنيا بالرواية والرواة، لقد رأيناه فى مكة يلتقى بسفيان بن عيينة، ويروى عنه ويكتب ما يستمع إليه أحمد منه، ثم يلتقى بالشافعى، وقد كان يدرس أصوله، فتسترعى ذهنه مناهجه الفقهية، ويتلقى عنه تلك المناهج، ويعجب بصاحبها إعجابا يدفعه إلى أن يدعو رفقته فى رحلته للاستماع إليه.

فقد جاء فى معجم ياقوت عن الآبرى ما نصه: قال إسحاق بن راهويه: كنا عند سفيان بن عيينة نكتب أحاديث عمرو بن دينار، فجاءنى أحمد بن حنبل فقال لى: قم يا أبا يعقوب، حتى أريك رجلا لم تر عيناك مثله، فقمت فأتى بى فناء زمزم فإذا هناك رجل عليه ثياب بيض، تعلو وجهه السمرة، حسن السمت، حسن العقل وأجلسنى إلى جانبه، فقال: يا أبا عبد الله هذا إسحاق بن راهويه الحنظلى، فرحب بى وحيانى، فذاكرته وذاكرنى، فانفجر لى منه علم أعجبنى، فلما طال مجلسنا قلت: قم بنا إلى الرجل، قال: هذا الرجل، فقلت: يا سبحان الله، قمت من عند رجل يقول حدثنا الزهرى، فما توهمت إلا أن تأتينا برجل مثل الزهرى أو قريب منه فأتيت بنا إلى هذا الشاب، فقال لى: يا أبا يعقوب اقتبس من الرجل، فإنه ما رأت عيناى مثله.

فهذه القصة تدل دلالة لا شك فيها على أن أحمد كان يعجب بعلم الشافعى أيما إعجاب، ولقد روى أن أحمد قال: «يروى عن النبى ﷺ أنه قال: إن الله عز وجل يبعث لهذه

الأمة على رأس كل مائة سنة رجلا يقيم لها أمر دينها، فكان عمر بن عبد العزيز على رأس المائة، وأرجو أن يكون الشافعي على رأس المائة[1]».

وأى شئ عند الشافعي كان يعجب به أحمد بن حنبل؟ ليس هو الرواية فلم يكن فى منزلة سفيان بن عيينة فيها، ولم يكن فى منزلة أحمد نفسه فيها، وإنما الذى كان عند الشافعي، وتلقاه عليه أحمد فى مكة وبغداد هو التخريج الفقهى وأصول الاستنباط ومنهاج الاستنباط، فهذا هو المعجب الذى استرعى ذهنه واستولى على فكره.

٣٠- وإذا كان كذلك فيجب أن نقرر أن أحمد كان يطلب فيما يطلب علم الفقه والاستنباط مع الرواية، وتلقى ذلك عن الشافعي وغيره، بل إننا لننتهى إلى أن نقبل ما قيل عنه من أنه كان يحفظ كتب أهل الرأى، ولكن لا يأخذ بها أو يعرض عنها، ولم يلتفت إليها، فقد قال تلميذه الخلال «كان أحمد قد كتب كتب الرأى وحفظها ثم لم يلتفت إليها[2]».

فهذا النقل مقبول، وهو يدل على أن أحمد كان معنيا فى دراسته بعلم الفقه، والرأى والقياس والاستنباط، وإن كان لم يجد فيما كتب فقهاء الرأى العراقيون وهم أبو حنيفة وتلاميذه ما ينقع غلته، ويشبع نهمته، أو يتفق مع نزعته الأثرية، وهو على أى حال كان معنيا بدراسة الفقه، وإن لم يرض طريقة بعض الفقهاء.

٣١ - وإذا كان أحمد كان يطلب الفقه وهو معنى بالحديث، ورواية الآثار أبلغ عناية، فلا بد أنه كان يدرس الحديث دراسة متفهم لمراميه، وغاياته ومعانيه الفقهية، فقد كان يطلب فتاوى الصحابة، ونجد فى مسنده لكل صحابى طائفة كبيرة من فقهه وفتاويه، ففى مسند عمر طائفة من الفتاوى التى كان يفتى بها ذلك الفقيه العظيم، وفى مسند على، وعثمان، وعبد الله بن مسعود وغيرهم - مقادير كبيرة من فتاويهم وأقضية من ولى الأمر منهم.

ورواية تلك المجموعات مع العناية بدراسة الفقه منها يتكون الفقيه، وبذلك يلتقى الحديث والفقه فى أحمد رضى الله عنه، وبذلك يكون أحمد المحدث والفقيه معاً، ولقد قال أبوحنيفة: «مثل من يطلب الحديث، ولا يتفقه، مثل الصيدلانى يجمع الأدوية، ولايعرف لأى داء هى، حتى يجئ الطبيب، هكذا طالب الحديث لايعرف وجه حديثه، حتى يجئ الفقيه[3]».

---

(١) راجع كتاب الشافعي للمؤلف ص ٣٦

(٢) راجع ترجمة أحمد فى تاريخ الذهبى.

(٣) كتاب أبو حنيفة للمؤلف ص ٢٦.

وأحمد فى جمعه بين الفقه والحديث، والإمامة فيهما كان كمالك، بَيْد أن مالكا كان أوضح فقهاً، ولذلك فضل بيان سنذكره عند الكلام فى فقهه وحديثه، ونوازن بينه وبين مالك فى ذلك.

٣٢ – وهل اطَّلع أحمد على غير الفقه والحديث وعلوم العربية؟ يغلب على الظن أنه لم يطلب غير هذه العلوم، فلم يطلب علم الكلام، ولا العلوم الفلسفية التى كثرت ترجمتها فى حياته لأنه لم يجد شيئاً من العلم جديراً بالعناية غير الحديث والكتاب، وماهو كالآلة لفهم كل العلوم الدينية، وهو العلوم العربية.

ولكن لانستطيع أن نقول: إن أحمد لم يطلع على بعض آراء الفرق المختلفة، كالخوارج والشيعة، والجهمية، والمعتزلة وغيرهم؛ بل إن الظن كل الظن أن يكون أحمد ألمّ بهذه الفرق، وحياته وأخباره تمهد لذلك ولاتنافيه، ذلك لأنه رحل إلى البصرة خمس مرات لطلب الحديث، وكانت إقامته تمتد إلى ستة أشهر أو تزيد، والبصرة كانت موطن الاعتزال، وفى باديتها كان الخوارج يرابطون ويغيرون، وكان الجهمية والمرجئة لهم طوائف فيها وفى الكوفة، والعالم الباحث يصل إليه علم كثير ممن يجاورهم ويخالطهم، ويتصل بهم، وأحاديث أصحاب هذه الفرق كانت تسرى فى المجالس فى مساق الاستحسان فى بعضها، ومساق الاستهجان فى بعضها، فكان أهل العلم يلمون بها مستنكرين أو مستحسنين، وأيضاً فإن أحمد كان يرمى أصحاب هذه الآراء بالابتداع وأنهم كانوا بعيدين عن منهاج السلف، وما كان لمثل أحمد فى حرصه وعقله أن يرمى أناساً بهذه الرمية من غير أن يعرف مقالتهم، إذالحكم على الشئ نفياً أو إثباتاً، واستحساناً أو استهجانا، فرع عن تصوره ومعرفته.

وأيضاً فإن أحمد كان ينتقى الرجال الذين يروى عنهم حريصاً على أن يكونوا ممن لم يخوضوا فى أمثال هذه الأقوال التى كان يراها بدعا فى الدين، وكان ذلك بلا ريب يقتضى أن يكون ملما بعض الإلمام بها، وعارفاً بعض المعرفة لها.

من أجل هذه الاعتبارات كلها نظن ظناً قريباً من اليقين أن أحمد قد اطلع أو ألمّ بأقوال هذه الفرق، وأن يكون قد سرى إليه بعض العلوم التى كانت فى عصره، وإن لم تتأثر بها نفسه، وتشربها روحه، إذ لم تتفق مع نزوعه، ولم تتلاق مع ميوله، وإن المقدمات التى سقناها، لاتدل على أنه كان يعلمها علماً كاملا محيطاً نواحيها مستغرقاً لكل فنونها

واتجاهاتها، ولكنها تدل على معرفتها فى الجملة، وإن لم تكن معرفة استقصاء، وإن ذلك وحده يكفى للحكم على اتصال العالم ببيئته، وما كان يسود عصره من أفكار وآراء.

٣٣ – وإن ذلك الظن يرتفع إلى درجة اليقين عندما نعلم أن أحمد كان يعلم الفارسية، ويتكلم بها أحياناً، إذا كان مخاطبه لايحسن العربية، ولايستطيع الإفهام بها، وليست معرفة ذلك مأخوذة بطريقة التلمس، بل مأخوذة بطريق الخبر الصحيح والنقل، وإذا كانت صلة أحمد بمعاصريه أوجبت عليه أن يتعلم لسانا غير عربى، فالأولى أن توجب عليه هذه الصلة أن يعرف العلوم التى كانت سائدة فى عصره، وإن كان لا يؤمن بها، بل يزجيها ويردها، وينفر الناس منها.

والخبر بمعرفة أحمد بالفارسية صحيح، فإنه يروى كما جاء فى تاريخ الذهبى، أنه قدم عليه من خراسان ابن خالته ونزل عنده، ولما قدم له الطعام كان أحمد يسأله عن خراسان وأهلها، وما بقى من ذوى أحمد بها، وربما استعجم القول على الضيف، فيكلمه أحمد بالفارسية.

وراوى هذا الخبر هو زهير حفيد أحمد رضى الله عنه، ويذكر أنه شاهد ذلك وعاينه، وليس عندنا دليل على نفى الخبر، وكل خبر راويه ثقة لايرد إلا إذا قام الدليل على رده، ولا دليل.

وليس معنى علم أحمد بالفارسية أنه استعان بها فى فقهه، ففقهه كما نبين فقه أثرى نقلى، ليس فيه اعتماد على الاستنباط الفلسفى، ومسائله المروية عنه ليس فيها ما يدل على تأثر بفكر فارسى، وإن كان فيها تأثر إقليمى أحياناً إذا كان أساس الاستنباط قياساً، أو مصلحة، أو سد ذريعة، وليس الأساس نصاً، وأنه من المؤكد أن أحمد كان يأخذ بالقياس بقدر قليل، وبالمصلحة على أساس أن الأصل فى المصالح الإباحة، حتى يقوم الدليل على البطلان بنص على عدم اعتبارها، فما دام لم يقم هذا الدليل، فالمصلحة على أصل إباحتها، ولذلك فضل بيان فى فقهه.

٣٤ – جلوسه للتحديث والفتوى: طلب أحمد الحديث من رجاله، واستمع إليهم، وكتب عنهم ما استمع، واحتفظ بكل ما كتب بعناية الحريص، واهتمام الراغب، ولم يقتصر على ربوع بغداد، ومساجدها يتلقى على علمائها، وهم العدد الكثير وفيهم ذوو الحفظ والوعى

والتقى، بل طوف فى الأقاليم الإسلامية فرحل إلى البصرة وإلى الكوفة، وإلى الحجاز، وما سمع بعالم إلا رحل إليه، إلا إن حالت المنية دون اللقاء، فلم يستطع الاستماع إلى مالك، إذ مات عند ابتدائه فى طلب الحديث والعود أخضر،ولم يتمكن من الاستماع إلى ابن المبارك، إذ أن آخر قدمة له ببغداد كانت فى السنة التى اتجه فيها أحمد إلى طلب الحديث،ولم يظفر بلقائه، فقد رحل إلى طرطوس، ولم يعد بعدها إلى بغداد.

ولقد كان يحس بأن لقاء أولئك العلية من العلماء قد فاته، ولكن الله سبحانه وتعالى قد مكنه من درء هذا النقص، ولذلك كان يقول: «فاتنى مالك، فأخلف الله علىّ سفيان بن عيينة، وفاتنى حماد بن زيد، فأخلف الله علىّ إسماعيل بن علية(١)». طلب الحديث من كل مصادره التى كانت فى عصره، واتصل بعصره اتصالا فكريا، وعلم أشتات العلوم التى لها صلة بالدين، ألم ببعضها، وتعمق فى خيرها، وآن له أن ينتج بعد أن استحصد، وجاء وقت إثمار تلك الشجرة بعد أن استقامت سوقها، وتهدلت فروعها، وغاصت فى بطون الأرض جذورها، ودنا جناها، ورآه الناس واستطابوه.

٣٥ - عندئذ جلس أحمد للتحديث والفتيا، ولقد قال ابن الجوزى: إن أحمد لم ينصب نفسه للحديث والفتوى إلا بعد أن بلغ الأربعين، ويحكى فى ذلك أن بعض معاصريه جاء يطلب إليه الحديث سنة ٢٠٣ هـ (ثلاث ومائتين) فأبى أن يحدثه فذهب إلى عبد الرزاق بن همام باليمن، ثم عاد إلى بغداد سنة ٢٠٤ هـ (أربع ومائتين) فوجد أحمد قد حدث، واستوى الناس عليه(٢).

لم يتخذ أحمد إذن مجلساً لدرسه فى الحديث والفتاوى فى الواقعات، إلا بعد أن بلغ أشده، وبلغ أربعين سنة، ولم يسمح لنفسه قبل بلوغه هذه السن أن يتخذ له مجلساً للحديث والفتوى، وما سر ذلك؟ وقد رأينا غيره من الفقهاء قد اتخذوا هذه المجالس لهم قبل بلوغهم هذه السن، فالشافعى اتخذ مجلسه فى مكة للدرس والإفتاء قبل هذه السن، ومالك رضى الله عنه يرجح أنه جلس للدرس والإفتاء قبل ذلك؟ ولقد علل هو ذلك بأنه لم يستسغ التحديث، وبعض شيوخه حى، فلقد ذكر أحد معاصريه أنه سأله أن يملى عليه حديثاً رواه عن عبد الرزاق فامتنع لأن عبد الرزاق حى.

---

(١) المناقب لابن الجوزى ص ٣١.

(٢) المناقب لابن الجوزى ص ١١٨.

وعندى أن أحمد كان متبعاً للسنة لايحيد عنها، كان يفعل ما كان النبى ﷺ يفعله، ولا يفعل مالم يفعله، حتى أنه كان إذا احتجم أعطى الحجام ديناراً، لأنه روى أن رسول الله ﷺ احتجم وأعطى أبا طيبة ديناراً، وأنه تسرى مع عدم رغبة الطبيعة فيه، بل تسرى لأنه علم أن النبى ﷺ تسرى، وقد استأذن زوجته فى ذلك، فأذنت له، لتعينه على الاتباع.

وإذا كان أحمد حريصاً على الاتباع فى هذه الأمور التى تتضمن صغار الأعمال فأولى أن يكون فى ذلك الأمر الجليل الذى لايوجد عمل أخطر منه فى نظر أحمد وغيره، وهو عمل النبيين صلوات الله وسلامه عليهم، ألا وهو الدرس والتحديث والإفتاء، لقد بعث النبى ﷺ فى الأربعين، وبلَّغ رسالة ربه فى هذه السن، ولم يرسله الله رحمة للناس إلا فيها، فلابد أن أحمد المتبع المقتدى استحيا أن يجلس للفتيا والحديث إلا بعد أن بلغ الأربعين، وبعد أن تكامل نموه فى الجسم والروح.

هذا مانراه تعليلا لامتناعه عن الجلوس للحديث والفتوى قبل أن يبلغ هذه السن، وهو تعليل متلمس من جملة أحواله، وإن لم نجد نصاً عليه فيما تحت أيدينا من مصادر.

٣٦ – ولسنا نستطيع أن نقرر أن أحمد قد استفتى فيما يعلم فيه أثراً وامتنع عن الفتوى قبل هذه السن، أو سئل حديثاً وامتنع عن ذكره، بل إننا نقطع بنقيض ذلك، لأنه إن امتنع كان كاتماً للعلم، حائلا دون نشر حديث رسول الله ﷺ، وقد نهى الله سبحانه وتعالى عن كتمان العلم، والدين يوجب إفشاء أحاديث رسول الله ﷺ ونشرها.

ولقد شهدت بعض الأخبار بصدق ذلك، فقد رؤى يفتى فى مسجد الخيف، سنة ١٩٨هـ وهو فى الرابعة والثلاثين.

وإن الجمع بين هذا الخبر وما قررناه من أنه لم يجلس للتحدث والفتيا إلا بعد أن بلغ الأربعين– يكون بأن الفتيا عند الضرورة أمر لابد منه تجب على من يعلم موضع الفتوى مهما يكن، أما الجلوس للدرس يقصده أهل العلم لطلبه والأخذ عنه، والرجوع إليه، فذلك ما لم يتصد له أحمد إلا بعد الأربعين، عندما وجد المكان شاغراً ببغداد فملأه، وعندما وجد أن الاتباع ألا يجلس للتحديث والإفتاء إلا بعد بلوغ سن الرسالة، والله أعلم.

لم يجلس أحمد للدرس والإفتاء إلا بعد أن اكتمل كما بيّنا، وسرى بين الناس حديث صلاحه وتقواه وورعه، وزهده وعفته عما فى أيدى الناس، وعكوفه على الحديث، يسير لطلبه، ويركب الصعب والذلول حتى يصل إلى عالم يتلقى عنه.

ذلك لأن الناس – ولو كانوا غير فضلاء – يشيع فيهم ذكر أهل الفضل، وينوهون بهم، وهم دونهم، فقد تسايرت الركبان بذكر أحمد وفضله ودينه قبل أن يجلس للتحديث والإفتاء، حتى أنه عندما ذهب إلى عبد الرزاق بصنعاء كان قد وصل إليه زهده وتقواه وورعه، وهديه وعلمه وحفظه.

ويظهر أنه ما جلس للدرس والإفتاء إلا بعد أن قصده الناس للسؤال عن الحديث والفقه، فاضطر لأن يجلس لإجابتهم فى المسجد، وكانت حياته بعد ذلك تنمى هذه الشهرة وتقويها، فلقد عاين الناس فضله، ووجدوا تعففه عما عند الولاة والأمراء، ومراعاته لحرمة المسلمين، ثم نزلت المحنة التى صهرت نفسه، وبينت مقدار جلده وصبره، وتوالت النوازل، فزاده ذلك علواً ورفعة، وزادت مكانته عند الله والناس، ثم كان تواضعه، ورغبته الواضحة فى الخمول، وفراره من التنويه، فعرفه الناس، وأذاعوا ذكره، فكان يفر من الشرف فيتبعه الشرف، كما قال خليفة رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق رضى الله عنه.

٣٧ – إذا كان أحمد قد ذاع ذكره فى الآفاق الإسلامية قبل أن يجلس للدرس والإفتاء، فلابد أن يكون الازدحام على درسه شديداً، ولقد ذكر بعض الرواة أن عدة من كانوا يستمعون إلى درسه نحو خمسة آلاف، وأنه كان يكتب منهم نحو خمسمائة[1]، لابد أن المكان الذى يسع هؤلاء هو المسجد الجامع ببغداد دون سواه، فلابد أن درس أحمد كان فيه، ولسنا نسلم بأن العدد هو الإحصاء الدقيق الصحيح لمن كانوا يحضرون درسه، ولكن ذلك العدد يدل على الضخامة، ولو نزل العدد إلى النصف بل إلى الخمس لكان كثيراً، ولدل على مكانة أحمد عند البغداديين، وإنها لمكانة عظيمة، وإن كثرة هؤلاء الذين كانوا يحضرون درسه فى المسجد كانت سبباً فى كثرة رواة فقهه وحديثه، كما سنشير إلى ذلك عند الكلام فى فقهه.

ويجب أن نذكر فى هذا المقام أنه إن لم يكن كل الذين يحضرون راغبين فى علم

---

(١) المناقب لابن الجوزي ص ٢١٠.

أحمد، بل منهم من كان يتيمن به، ومنهم من كان يريد أن يتعظ به، ومنهم من كان يجئ ليعرف حال ذلك الرجل الغريب، وينظر إلى هديه وخلقه وأدبه، ولقد جاء فى المناقب لابن الجوزى عن بعض معاصريه أنه قال:«اختلفت إلى أبى عبد الله أحمد بن حنبل اثنتى عشرة سنة، وهو يقرأ المسند على أولاده فما كتبت منه حديثاً واحداً، وإنما كنت أميل إلى هديه وأخلاقه وآدابه[1]».

٣٨ – ويظهر أنه كان له مجلسان للدرس والتحديث (أحدهما) فى منزله يحدث فيه خاصة تلاميذه وأولاده، والثانى فى المسجد يحضر إليه العامة والتلاميذ، وقد رأينا كيف كان يذكر بعضهم أن درسه يبلغ من يحضره خمسة آلاف، وأن خمسمائة فقط هم الذين يكتبون، أى نحو عشر الحاضرين الذين ينقلون عنه الحديث ويروونه، وهم الخاصة من تلاميذه والمستمعين إليه، وخاصة الخاصة من تلاميذه هم الذين كانوا يذهبون إلى بيته ويتلقون عنه مع أولاده وأهله.

وقد كان وقت درسه فى المسجد بعد العصر كما جاء فى تاريخ الذهبى، ولعله كان يختار ذلك الوقت، لأنه قبل عتمة الليل، وبعد وهج النهار، ولأنه وقت راحة لأكثر الناس، فيتيسر لهم أن يحضروا، ولأنه وقت صفاء النفس، وفراغها من مشاغل الحياة واضطرابها، فيكون الحديث أو الإفتاء والنفس مستجمة مقبلة، لا كليلة مدبرة، والدرس عند إقبال النفس أعمق أثراً فيها، وأكثر شيوعاً فى نواحيها.

٣٩ – ويلاحظ فى درس أحمد ثلاثة أمور جعلت له أثراً فى النفوس جيداً، وهذه الأمور هى:

أولا: أنه كان يسود مجلسه الوقار والسكينة مع تواضع واطمئنان نفسى، ولم يكن الوقار فى مجلس علمه وحده.

كان فى كل مجالسه لايمزح ولايلهو، لأن اللهو فى جملته باطل، ولأن كل مزحة مجة من العقل، وقد علم مخالطوه منه ذلك، فكانوا لايمزحون فى حضرته قط فى مجلس علم أو فى غير مجلس علم، بل إن شيوخه علموا ذلك فكانوا هم أيضاً لايمزحون فى حضرته، فقد روى ابن نعيم عن خلف بن سالم أنه قال: «كنا فى مجلس يزيد بن هارون، فمزح يزيد

(١) المناقب لابن الجوزى ص ٢١٠.

مستمليه، فتنحنح أحمد بن حنبل، فضرب بيده على جبينه، وقال: ألا أعلمتمونى أن أحمد هنا، حتى لا أمزح».

كانت روح الجد والسكينة هى التى تظل مجلسه، لأن ذلك هو الذى يتفق مع رواية السنة النبوية الشريفة، وآثار الرسول الكريم، وفتاوى السلف الصالح رضوان الله تعالى عنهم، ومن شأن السكينة أن تجعل للقول مكانه من القلب، ومنزلته من النفس، وإنه وإن كانت الدعابة تذهب بالملال، فإن كثرتها تذهب بالروعة ورواء العلم، وقد تجنب أحمد المزاح جملة إذ رواية السنة عبادة عنده، ولامزح فى وقت العبادة، بل المزح ينافيها، ولاخير فيمن يمل من العبادة برواية علم الرسول، وخير ماوصل إليه أصحابه.

٤٠ – ثانى الأمور التى كانت تلاحظ فى درسه أنه كان لايلقى الدرس من غير طلب، بل يسأل عن الأحاديث المروية فى موضوع فيستحضر الكتب التى دون فيها تلك الأحاديث، فهو أولا ما كان يقول حتى يطلب منه، وثانيا كان إذا قال حديثاً نبوياً لايقوله إلا من كتاب حرصاً على جودة النقل، وإبعاداً لمظنة الخطأ ما أمكن كما بينا، وفى الأحوال النادرة جداً كان يقول الحديث من غير رجوع إلى كتاب حتى أنهم أحصوا المرات التى قال فيها الحديث من غير كتاب فى مدى تحديثه، فكانت عدتها لاتتجاوز مائة حديث فى حياة مديدة فى الرواية والنقل مكث فيها يفتى ويحدث مايقارب الأربعين عاماً.

وقد جاء فى تاريخ الذهبى عن المروزى صاحب أحمد فى وصف مجالسه: «لم أر الفقير فى مجلس أعز منه فى مجلس أبى عبد الله، كان مائلا إليهم، مقصراً عن أهل الدنيا، وكان فيه حلم، ولم يكن بالعجول، بل كان كثير التواضع، تعلوه السكينة والوقار، إذا جلس مجلسه بعد العصر، لايتكلم حتى يسأل(١)».

ترى من هذا النقل كيف كان لايقول إلا إذا سئل، حتى يكون البيان وقت الطلب، ويظهر أنه لما كتب مسنده كان يمليه على أولاده وخاصة تلاميذه من غير طلب، بخلاف ما كان من الشأن لغيره، فإنه ما كان يذكر حديثاً حتى يسأل عنه.

ويروى ابن الجوزى عن أبى حاتم الرازى فيقول «أتيت أحمد بن حنبل فى أول ما التقيت به فى سنة ثلاث عشرة ومائتين، وإذا هو قد أخرج معه إلى الصلاة كتاب الأشربة،

(١) راجع ترجمة الذهبى لأحمد بن حنبل التى نقلت فى مقدمات طبع مكتبة المعارف لمسند أحمد بتحقيق الأستاذ الشيخ أحمد شاكر.

وكتاب الإيمان، فصلى، فلم يسأله أحد، فرده إلى بيته، وأتيته يوماً آخر فإذا هو قد أخرج الكتابين، فظننت أنه يحتسب فى إخراج ذلك، لأن كتاب الإيمان أصل الدين، وكتاب الأشربة يفرق الناس عن الشر، فإن أصل كل شر من السكر(١)».

وهذا النص يدل على أن أحمد كان يخرج إلى المسجد معه كتب يظن الناس يسألونه عن وضوح ما فيها من حديث، فهو يخرج كتاب الإيمان من الأحاديث لمظنة أن يسأله الناس عن أحاديث الإيمان فى وقت قد اضطربت فيه العقائد، وتعددت أسباب الزيغ، ويخرج أيضاً كتاب الأشربة فى وقت كثرت فيه الأشربة المحرمة، وتعددت أنواعها، وخشى فيه أهل التقى أن يقعوا فى المحرم من حيث لايشعرون، ويقعوا فى خبيث الشراب من حيث يظنونه من طيبات ما أحل الله سبحانه.

وهذه الأخبار كلها تنبئ عن أن أحمد رضى الله عنه ما كان يذكر حديثاً حتى يسأل عن موضوعه، وأنه لايجيب إلا عن كتاب منقول، وإن كان الحافظ الثبت الثقة، بل الذى يجمع الرواة على أنه لم يكن فى عصره أحفظ منه وأثبت وأوثق.

ولقد قال ولده عبد الله: «ما رأيت أبى حدث من حفظه من غير كتاب إلا بأقل من مائة حديث(٢)».

ولقد كان يحث تلاميذه وأصحابه على ذلك، ونهاهم أن يحدثوا من غير كتاب خشية أن يضلوا، يروى أن على بن المدينى كان لايحدث إلا من كتاب، وقال: «إن سيدى أحمد بن حنبل أمرنى ألا أحدث إلا من كتاب».

وابن المدينى الذى يحكى عن الإمام أحمد ذلك الأمر هو الذى يقول فيه «ليس فى أصحابنا أحفظ من أبى عبد الله».

٤١ – وثالث الأمور التى كانت تلاحظ على مجالس أحمد بن حنبل فى دروسه أنها كانت من حيث موضوعها قسمين: (أحدهما) رواية الحديث ونقله: وهذه يمليها على تلاميذه من كتاب، كما رأيت، ولا يعتمد على حفظه إلا نادراً.

---

(١) حلية الأولياء جـ ٩ ص ١٦٥.

(٢) غذاء الألباب ص ١٥٩.

(وثانيهما) فتاويه الفقهية التى كان يضطر إلى استنباطها، وهذه لايسمح لتلاميذه أن يدونوها ولايسمح لهم أن ينقلوها عنه، إذ أنه ما كان يستجيز التدوين إلا لأحاديث رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، ويرى أن علم الدين وحده هو علم الكتاب والسنة، وأن من البدع تدوين آراء الناس فى الدين بجوار كتاب الله وسنة رسوله، وكان أبغض الأشياء إليه أن يرى كتاباً قد دونت فيه فتوى له رضى الله عنه، وكان يكره من أصحابه أن ينقلوا عنه فتاويه، وربما أنكر نسبتها إليه لأنه لم يحفظ ما قال، ولم يقصد إلى حفظه، لأن ذلك غير جائز فى نظره.

لقد بلغه أن بعض تلاميذه روى عنه مسائل ونشرها بخراسان، فقال: «اشهدوا أنى رجعت عن ذلك كله» وجاء إليه رجل خراسانى يكتب فنظر فى كتاب من بينها، فوقع نظره، فوجد كلامه، فغضب ورمى الكتاب من يديه.

ولم يكن ذلك بالنسبة لآرائه هو فقط، بل بالنسبة لفقه غيره، فلقد سأله رجل هل يكتب كتب الرأى، فقال: (لا): قال السائل: فابن المبارك كتبها، قال أحمد: «ابن المبارك لم ينزل من السماء، إنما أمرنا أن نأخذ العلم من فوق[1]» وينهى المحدثين عن أن يكتبوا كتب الشافعى، وأبى ثور، مع أن الشافعى منزلته بمنزلة الأستاذ، وله عنده المكان المكين، ولكن أحمد الذى ينهى ذلك النهى جمعت كل الروايات عنه فى مجلدات ضخام، وكان للناس فيها نظر نرجئه إلى الكلام فى رواية فقهه.

٤٢ – وقبل أن نترك الكلام فى درس أحمد: ونحن نسرد مجرى حياته، يجدر بنا أن نشير إلى أمر ذى بال هنا، وهو أن أحمد رضى الله عنه كان يحيا – وهو يطلب الحديث والفقه، ثم وهو يلقى الحديث والفقه إذا سئل عنهما – حياة سلفية خالصة، تجرد فيها من ملابسات العصر، ومناحراته، وما يجرى من منازلات فكرية وسياسية أو اجتماعية أو حربية، واختار أن يحلق بروحه فى جو الصحابة والصفوة من التابعين، ومن جاء بعدهم، ممن نهج نهجهم، واختار سبيلهم، لذلك كان علمه وفقهه هو السنة وفقهها، لايخوض فى أمر، إلا إذا علم أن الصحابة خاضوا فيه، فإن علم بذلك اتبع رأيهم، ونفى غيره، وإن لم يعلم أن الصحابة خاضوا فى ذلك الأمر كف عنه، واستعصم متوقفا حذراً، فلا يقفو ماليس له به

(١) راجع هذه النقول فى المناقب لابن الجوزى ص ١٩٢ – ١٩٣.

علم، لأنه يعتقد أن الخروج عن تلك الجادة زيغ عن منهاج السلف، وإلحاد فى دين الله سبحانه وتعالى، لايتكلف التعمق فى مسائل عقلية قد تكون متاهات العقل البشرى، وإن خرج من وعثائها سالماً فقد جهد نفسه فى غير طائل، وشغل فكره فى غير جدوى، ولها عن ذكر الله، وقسا قلبه، وصد نفسه عن سبيل العبادة.

٤٣ – ولماذا سلك أحمد ذلك المسلك؟ من أجل الإجابة عن هذا السؤال يجب أن نمس عصره ببعض البيان مساً رفيقاً مرجئين بيان ذلك العصر بيانا مناسباً إلى موضعه من بحثنا.

إن عصر أحمد قد غلب فيه العنصر الفارسى العنصر العربى، وسادت الحضارة الفارسية أو غير العربية بشكل عام – المجتمع الاسلامى، وماجت المدن الإسلامية بعناصر مختلفة من أمم متباينة الأرومة، وترجمت العلوم الفلسفية من اللغة السريانية واليونانية وغيرهما، وامتزجت مدنيات، وتصادمت حضارات.

ومن طبيعة العصر الذى تكثر فيه المنازعات ويضطرم باحتكاك المدنيات المختلفة بعضها ببعض أن تظهر فيه آراء منحرفة، وأخلاق منحرفة، ويكثر الشذوذ الفكرى والشذوذ الاجتماعى، حتى يصبح الشاذ هو الكثير والغريب المألوف.

ظهرت كل هذه الأمور فى العصر العباسى من وقت أن استقرت الأمور لهذه الدولة التى قامت على السيوف الفارسية، ولكن المنصور حكمها بشكائم قوية، فلم تستمكن، فلما جاء المهدى ظهرت فتن ثائرة حاملة السيف، ولكنه استطاع أن يقمعها، وأراد الرشيد أن يغالب هذه المنازع، وقد تحولت إلى المجتمع الإسلامى تسرى فيه من غير حرب تحمل السيف، فأدنى إليه الفقهاء والمحدثين، وكان لهم فى دولته مكان الصدارة، ولكن جاء المأمون وما تم له الأمر على أخيه الأمين إلا بنصرة الفرس – فقويت العناصر غير العربية واشتدت، وكان للفلسفة والعلوم الجديدة من المأمون أعظم ناصر.

كثر الشطار والمفسدون وكثر المخربون فى المجتمع الإسلامى من وراء ستار، وكثرت الآراء الغريبة على العقل الإسلامى، فنهج السلفيون منهاجين مختلفين، فريق نهج منهاج المقاومة والمغالبة، واختار أحمد أن يعيش فى وسط تلك المنازع غريباً عنها، ومحلقاً فى سماء السلف الصالح بروحه، حتى لقد وصفه بعض معاصريه بأنه تابعى كبير تخلف به الزمن.

٤٤ - إن أحمد رضى الله عنه قاطع الذين يخضعون فى غير ما أثر عن السلف مقاطعة تاماً، حتى أنه ما كان يستجيز لنفسه الرد عليهم، وكان على ذلك إلى أن مات، ولقد كتب رجل إليه يسأله عن مناظرة أهل الكلام، فكتب إليه أحمد رضى الله عنه الكتاب التالى:

«أحسن الله عاقبتك، الذى كنا نسمع، وأدركنا عليه من أدركنا أنهم كانوا يكرهون الكلام، والجلوس مع أهل الزيغ، وإنما الأمر فى التسليم والانتهاء إلى ما فى كتاب الله، لاتعد وذلك، ولم يزل الناس يكرهون كل محدث من وضع كتاب، وجلوس مع مبتدع، ليردوا عليه بعض ما يلبس عليه فى دينه[١]».

لقد كان أحمد ينهى الناس عن علم الكلام، وهو العلم الذى يتكلم فى العقائد بطرق فلسفية، فكان يذم أهل الكلام، وإن أصابوا، وينهى عن تدقيق النظر فى أسماء الله تعالى وصفاته.

وما كان ذلك النهى، إلا لأن هذا مسلك لم يسلكه السلف، ولأنه إن أدى إلى الصواب مرة فقد يؤدى إلى الضلال، وقد يتيه العقل به فى متاهات لاجدوى عند النجاة منها، وفيها الضلال البعيد إن لم تكن النجاة.

٤٥ - انصرف أحمد إلى دراساته انصراف المؤمن المطمئن الذى يعيش فى جو المؤمنين، ويرفع نفسه إلى عصر الصحابة والتابعين، ويدعو تلاميذه إلى أن ينهجوا نهجه، يدعوهم بالقول، ويدعوهم بالفعل، لقد كان هو مثالا صالحاً للرجل السلفى التقى، وكان فى ذلك ينهج منهاج من عاشوا فى مثل ما عاش، كسفيان الثورى، وعبد الله بن المبارك، وغيرهم ممن سنتكلم عنهم فى موضعهم من بحثنا إن شاء الله تعالى.

ولقد كان يحق لذلك الورع التقى أن يعيش مطمئناً هادئاً قاراً فى بيته ومسجده لايزعجه مزعج، ولكن قدر لذلك الغدير الساكن المطمئن أن تلقى فيه الأحجار فتفسد عليه اطمئنانه، وتزعجه فى اعتقاده وإيمانه، لقد قدر لذلك الإمام الجليل أن يمتحن أبلغ المحنة، وأن يكرث فى جسمه، وأن يهز اعتقاده هزاً عنيفاً، وأن يكوى جلده بالسياط، وأن يساق مقيداً مغلولا يثقله الحديد، لا لشئ إلا لأنه لايخوض فى أمر مما كان يخوض فيه المأمون والذين ارتضاهم صفوة له من العلماء، وإنا نفصل الكلام فى هذه المحنة فيما يلى:

---

(١) ترجمة الحافظ الذهبى لأحمد المطبوعة فى مقدمة المسند طبع المعارف.

المحنة وأسبابها وأدوارها

٤٦ – سبب هذه المحنة دعوة المأمون للفقهاء والمحدثين أن يقولوا مقالته فى خلق القرآن، فيقولوا إن القرآن مخلوق محدث، كما يقول أصحابه من المعتزلة الذين اختار منهم وزراءه، وصفوته الذين جعلهم بمنزلة نفسه، وجعل منهم شعاره ودثاره.

ولانفصل هنا رأى أحمد فى هذه القضية، لأن رأيه قد اختلف فيه العلماء من بعده، فلنرجئه إلى موضعه من دراسة آرائه، وإنما الذى يتأكده العلماء أن أحمد لم يوافق المأمون فى رأيه، ولم ينطق بمثل مقالته، وأنه نزل به الأذى الشديد لذلك، وابتدأ فى عصر المأمون، وتوالى عصر المعتصم والواثق بوصية من المأمون، واتباعا لمسلكه، فلنكتف فى هذا الموضع ببيان هذه المحنة، ثم بمخاطبة أحمد للولاة والخلفاء، لأننا الآن فى صدد سرد أدوار حياته.

٤٧ – وإذا كان سبب المحنة هو أن المأمون أراد أن يحمل أحمد على أن يقول مقالته فى خلق القرآن، فلنفصل بعض التفصيل قول المأمون هذا، ومن سبقه إليه من العلماء أو أصحاب الفرق.

يروى أن أول من قال إن القرآن مخلوق هو الجعد بن درهم فى العصر الأموى، فقتله خالد بن عبد الله القسرى يوم الأضحى بالكوفة، وقد أتى به مشدوداً فى الوثاق عند صلاة العيد فصلى خالد، وخطب، ثم قال فى آخر خطبته:

«اذهبوا، وضحوا بضحاياكم، تقبل، فإنى أريد أن أضحى بالجعد بن درهم، فإنه يقول ما كلم الله موسى تكليما، ولااتخذ الله إبراهيم خليلا، تعالى الله عما يقول علواً كبيراً[1]»

ثم نزل وقتله.

وقال مثل ذلك القول الجهم بن صفوان، وقد نفى صفة الكلام عن الله سبحانه وتعالى، تنزيها له عن الحوادث وصفاتها، وحكم بذلك بأن القرآن مخلوق، وليس بقديم.

ولما جاء المعتزلة، ونفوا صفات المعانى، ثم بالغوا، فأنكروا أن يكون الله سبحانه وتعالى متكلماً، وما ورد فى القرآن من أن الله سبحانه وتعالى كلم موسى تكليماً أولوه بأنه سبحانه وتعالى خلق الكلام فى الشجرة، فهم لايصفون الله بأنه متكلم ولكنهم يعتقدون أن الله

---

(١) سرح العيون ص ١٨٦.

سبحانه وتعالى يخلق الكلام، كما يخلق كل شئ، وعلى هذا الاعتقاد بنوا دعواهم أن القرآن مخلوق لله سبحانه وتعالى.

ولقد خاض المعتزلة فى حديث خلق القرآن خوضاً شديداً فى العصر العباسى، وشاركهم بعض قليل من الفقهاء، فقد كان بشر بن غياث المريسى من المصرين على ذلك القول، وقد نهاه أبو يوسف أستاذه وصاحب أبى حنيفة فلم ينته، فطرده من مجلسه.

ولقد ابتدأ خوض المعتزلة يشتد فى عهد الرشيد، فأخذوا يدعون الناس إلى ذلك، ولكن الرشيد لم يكن ممن يشجعون الخوض فى العقائد، والجدل فيها على ضوء أقوال الفلاسفة، ولذلك لم يشجع المعتزلة على ذلك الخوض، بل يروى أنه حبس طائفة من المجادلين من هؤلاء المعتزلة، ولما بلغته مقالة بشر بن غياث قال: و[illegible]
مستخفياً طول خلافة الرشيد.

٤٨ - فلما جاء المأمون أحاط به المعتزلة، وكا[illegible]
إليه، وقربهم زلفى نحوه، وأكرمهم أبلغ الإكرام، [illegible]
القوطى من أئمة المعتزلة تحرك له، حتى يكاد يقوم [illegible]

والسبب فى ميل المأمون للمعتزلة ذلك المي[illegible]
الأديان والمقالات، وأبو هذيل من رءوس المعتزلة.

ولما عقد المأمون المجالس للمناظرات والمناقشات فى المقالات والنحل كانوا الفرسان السابقين فى الحلبة والبارزين على الخصوم لما اختصوا به من دراسات عقلية واسعة، فلذلك كان لهم الأثر الكبير فى نفس المأمون يجتبى منهم من يشاء لصحبته، ويختار منهم من يريد لوزارته، وخص منهم أحمد بن أبى دؤاد بالرعاية والعطف والتقريب، حتى أنه أوصى أخاه المعتصم بإشراكه معه فى أمره، وقال له فى وصيته:

«وأبو عبد الله بن أبى دؤاد، فلا يفارقك، وأشركه فى المشورة فى كل أمرك فإنه موضع لذلك منك[1]».

---

(١) تاريخ الطبرى.

فلما أحس المعتزلة بهذه المنزلة زينوا له إعلان قوله فى خلق القرآن، نشراً لمذهبهم، وليكتسبوا بذلك إجلال العامة واحترامهم، وصادف ذلك هوى فى نفسه فأعلن ذلك سنة ٢١٢هـ، وناظر من يغشى مجلس مناظرته فى هذا الشأن، وأدلى فيها بحججه وأدلته، وترك الناس أحراراً فى عقائدهم، لايحملون على فكرة لايرونها ولاعقيدة لايستسيغون الخوض فى شأنها.

٤٩ – ولكن فى سنة ٢١٨ هـ، وهى السنة التى توفى فيها بدا له أن يدعو الناس بقوة السلطان إلى اعتناق فكرة خلق القرآن، فأراد أن يحملهم على ذلك قهراً، وابتدأ ذلك بإرسال كتبه وهو بالرقة إلى إسحاق بن إبراهيم نائبه فى بغداد بامتحان الفقهاء والمحدثين، ليحملهم على أن يقولوا إن القرآن مخلوق.

ويظهر أنه ابتدأ يحمل الذين لهم شأن فى مناصب الدولة، والذين يتصلون بالحكام بأى نوع من أنواع الاتصال،ولو كانوا شهوداً فى نزاع يفصل فيه القضاء، فقد جاء فى آخر أول كتاب أرسله إلى نائبه فى بغداد:

«فأجمع من بحضرتك من القضاة، واقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين إليك، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون، وتكشيفهم عما يعتقدون فى خلق القرآن وإحداثه، وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين فى عمله، ولاواثق فيمن قلده واستحفظه من رعيته بمن لا يوثق بدينه، وخلوص توحيده ويقينه، فإذا أقروا بذلك، ووافقوا أمير المؤمنين فيه، وكانوا على سبيل الهدى والنجاة فمرهم بنص من يحضرهم من الشهود على الناس، ومسألتهم عن علمهم فى القرآن، وترك شهادة من لم يقر أنه مخلوق محدث ولم يره، والامتناع عن توقيعها عنده، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك فى مسألتهم، والأمر لهم بمثل ذلك، ثم أشرف عليهم وتفقد آثارهم وحتى لا تنفذ أحكام الله إلا بشهادة أهل البصائر فى الدين، والإخلاص للتوحيد(١)».

وترى من هذا أنه لم توضع عقوبة لمن لم يعتقد هذه العقيدة سوى الحرمان من مناصب الدولة أو عدم سماع شهادته إن كان شاهداً، ولم يعد كتابه الثانى ذلك فأحضر إسحاق بن إبراهيم القضاة، واختبرهم، ولم يكتف بذلك بل أحضر المحدثين أيضاً، وكل من

(١) تاريخ الطبرى.

تصدى للفتوى والتعليم والإرشاد، وامتحنهم، وأرسل إجابتهم عن مسألته فى خلق القرآن إلى المأمون[1] فأرسل هذا كتاباً يبين سخف هذه الإجابات فى نظره، ويجرح المجيبين، ويسلقهم بقارص القول وعنيف الكلام، ثم ذكر فى هذا الكتاب عقوبات لمن لم يقل مقالته، إذ أمر بحمل من لم يقل إليه موثقاً، وقال: «من يرجع عن شركه ممن سميت لأمير المؤمنين فى كتابك، وذكره أمير المؤمنين، أو أمسك عن ذكره فى كتابه هذا، ولم يقل إن القرآن مخلوق بعد بشر بن الوليد، وإبراهيم بن المهدى[2]: فاحملهم أجمعين موثقين إلى عسكر أمير المؤمنين، مع من يقوم بحفظهم وحراستهم فى طريقهم، حتى يؤديهم إلى عسكر أمير المؤمنين، وتسليمهم إلى من يؤمن بتسليمهم، لينصّحهم أمير المؤمنين، فإن لم يرجعوا ويتوبوا حملهم جميعاً على السيف إن شاء الله، ولاقوة إلا بالله»

٥٠ – وترى من هذا كيف ترقّى من عقوبة الحرمان من المناصب، وقبول الشهادة إلى الإنذار بعقوبة الإعدام.

وقد سارع إسحاق بن إبراهيم إلى تنفيذ رغبته، فأحضر المحدثين والفقهاء والمفتين، وفيهم أحمد بن حنبل، وأنذرهم بالعقوبة الصارمة، والعذ
منهم، وينطقوا بما سئلوا أن ينطقوا به، ويحكموا بالحكم الذى ارتاه المأمون من غير تردد، أو مراجعة، فنطقوا جميعاً بما طلب منهم، وأعلنوا اعتناق ذلك المذهب.

ولكن أربعة ربط الله على قلوبهم، واطمأنوا إلى حكم الله، وآثروا الباقية على الفانية، لم يرضوا بالدنية فيما اعتقدوا، فأصروا على موقفهم إصراراً جريئاً، وهم أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح، والقواريرى، وسجادة، فشدوا فى الوثاق، وكبلوا بالحديد، وباتوا ليلتهم مصفدين فى الأغلال، فلما كان الغد أجاب سجادة إسحاق فيما يدعوه إليه، فخلوا عنه وفكوا قيوده، واستمر الباقون على حالهم.

وفى اليوم التالى أعيد السؤال عليهم، وطلب الجواب إليهم، فخارت نفس القواريرى، وأجابهم إلى ما طلبوا، ففكوا قيوده وبقى اثنان، الله معهما، فسيقا فى الحديد، ليلتقيا بالمأمون فى طرسوس، وقد استشهد ابن نوح فى الطريق.

---

(١) سننقل لك قريباً هذه الإجابات ورد المأمون عليها.

(٢) قد خصهما فى كتابه بالقتل إن لم يقولا.

والذين أجابوا طلب منهم أن يواجهوا المأمون أحراراً وقدموا كفلاء بأنفسهم، ليوافوه بطرسوس كأخويهم.

٥١ – وبينا هم فى الطريق نعى الناعى المأمون، ولكنه عفا الله عنه لم يودع هذه الدنيا من غير أن يوصى أخاه المعتصم بالاستمساك بمذهبه فى القرآن، ودعوة الناس إليه بقوة السلطان، وكأنه فهم أن تلك الفكرة التى استحوذت على رأسه دين واجب الاتباع، لايبرأ عنقه منها من غير أن يوصى خلفه به، فوصاه.

فقد جاء فى مطلع وصيته: «هذا ما أشهد عليه عبد الله بن هارون الرشيد أمير المؤمنين بحضرة من حضره، أشهدهم جميعاً على نفسه أنه يشهد هو ومن حضره أن الله عز وجل وحده، لاشريك له فى ملكه، ولا مدبر لأمره غيره، وأنه خالق، وما سواه مخلوق، ولا يخلو القرآن أن يكون شيئاً مثل كل شئ، ولا شئ مثله تبارك وتعالى» وجاء فى وسط الوصية: «يا أبا إسحاق، ادن منى، واتعظ بما ترى، وخذ بسيرة أخيك فى خلق القرآن».

ولهذه الوصية لم تنقطع المحنة بوفاة المأمون، بل اتسع نطاقها، وزادت ويلاتها، وكانت شراً مستطيراً على المتوقفين من الزهاد والعلماء، والفقهاء، والمحدثين، وعلى رأسهم أحمد بن حنبل.

٥٢ – فقد بلغ البلاء أشده، والمحنة أقصاها فى عهد المعتصم، ثم فى عهد الواثق، وقبل أن نبين ذلك ننقل المراسلات التى جرت بين المأمون ونائبه فى بغداد، ففيها حجته فيما يقول، ويدعو إليه، فيها إجابة أحمد، ثم تهديد المأمون، وها هى ذى الكتب كما جاءت فى «تاريخ الطبرى».

كتاب المأمون الأول

إلى إسحاق بن ابراهيم نائبه في بغداد

(أما بعد) فإن حق الله على أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد فى إقامة دين الله الذى استحفظهم، ومواريث النبوة التى أورثهم، وأثر العلم الذى استودعهم، والعمل بالحق فى رعيتهم، والتشمير لطاعة الله فيهم، والله يسأل أمير المؤمنين أن يوفقه لعزيمة الرشد وصريمته، والإقساط فيما ولاه الله من رعيته برحمته ومنته، وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم، والسواد الأكبر من حشو الرعية، وسفلة العامة ممن لانظر له، ولا روية ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته، والاستضاءة بنور العلم وبرهانه فى جميع الأقطار والآفاق، أهل جهالة وعمى عنه، وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده، والإيمان به، ونكوب عن واضحات أعلامه، وواجب سبيله، وقصور أن يقدروا الله حق قدره، ويعرفوه كنه معرفته، ويفرقوا بينه وبين خلقه، لضعف آرائهم، ونقص عقولهم، وجفائهم عن التفكير والتذكر، وذلك أنهم ساووا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرآن، فأطبقوا مجتمعين واتفقوا غير متعاجمين على أنه قديم أول لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه، وقد قال الله عز وجل فى كتابه الذى جعله لما فى الصدور شفاء، وللمؤمنين رحمة وهدى: «إنا جعلناه قرآناً عربياً»[1] فكل ما جعله، فقد خلقه.. وقال سبحانه: «الحمد لله الذى خلق السموات والأرض، وجعل الظلمات والنور»،[2] وقال عز وجل: «كذلك نقص عليك من أنباء ما قد سبق»[3] فأخبر أنه قصص لأمور أحدثه بعدها، وتلا به متقدمها، وقال تعالى: «الر. كتاب أحكمت آياته، ثم فصلت من لدن حكيم خبير»[4] وكل محكم مفصل دخله محكم مفصل، والله محكم كتابه ومفصله، فهو خالقه ومبتدعه.

ثم هم الذين جادلوا بالباطل، فدعوا إلى قولهم، ونسبوا أنفسهم إلى السنة، وفى كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل قولهم، مكذب دعواهم، يرد عليهم قولهم، ونحلتهم، ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق، والدين، والجماعة، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة، فاستطالوا بذلك على الناس، وغروا به الجهال، حتى مال قوم من أهل السمت الكاذب، والتخشع لغير الله، والتقشف لغير الدين إلى موافقتهم عليه ومواطأتهم على

---

(١) سورة الزخرف: ٣ — (٣) سورة طه: ٩٩

(٢) سورة الأنعام: ١ — (٤) هود: ١

سيئ آرائهم، تزينا بذلك عندهم، وتصنعاً للرياسة والعدالة فيهم، فتركوا الحق إلى باطلهم، واتخذوا دين الله وليجة إلى ضلالتهم، فقبلت بتزكيتهم لهم شهادتهم، ونفذت أحكام الكتاب بهم، على دغل دينهم، وثقل أديمهم، وفساد ديانتهم ويقينهم، وكان ذلك غايتهم التى إليها جروا، وإياها طلبوا فى متابعتهم، والكذب على مولاهم، وقد أخذ عليهم ميثاق الكتاب ألا يقولوا على الله إلا الحق، ودرسوا ما فيه، أولئك الذين أصمهم الله وأعمى أبصارهم، أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها، فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة ورءوس الضلالة، المنقوصون من التوحيد حظا والمخسوسون من الإيمان نصيباً، وأوعية الجهالة، وأعلام الكذب، لسان إبليس الناطق فى أوليائه، والمائل عن أهوائه من أهل دين الله، وأحق من يتهم فى صدقه، وتطرح شهادته، ولايوثق بقوله ولاعمله، فإنه لاعمل إلا بعد يقين، وإلا بعد استكمال حقيقة الإسلام وإخلاص التوحيد، ومن عمى عن رشده وحظه من الإيمان به وتوحيده كان عما سوى ذلك من عمله والقصد فى شهادته أعمى وأضل سبيلا، ولعمر أمير المؤمنين إن أحجى الناس بالكذب فى قوله، وتخرص الباطل فى شهادته من كذب على الله ووحيه، ولم يعرف الله حقيقة معرفته، وإن أولاهم برد شهادته فى حكم الله ودينه من رد شهادة الله على كتابه، وبهت حق الله بباطله، فاجمع من بحضرتك من القضاة، واقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون، وتكشيفهم عما يعتقدون فى خلق الله القرآن وإحداثه، وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين فى عمله ولا واثق فيما قلده واستحفظه من أمور رعيته بمن لا يوثق بدينه، وخلوص توحيده ويقينه، فإذا أقروا بذلك، ووافقوا أمير المؤمنين فيه، وكانوا على سبيل الهدى والنجاة، فمرهم بنص من يحضرهم من الشهود على الناس ومسألتهم عن علمهم فى القرآن، وترك إثبات شهادة من لم يقر أنه مخلوق محدث، ولم يره، والامتناع عن توقيعها عنده، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك فى مسألتهم، والأمر لهم بمثل ذلك، ثم أشرف عليهم، وتفقد آثارهم، حتى لاتنفذ أحكام الله إلا بشهادة أهل البصائر فى الدين، والإخلاص للتوحيد، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون فى ذلك إن شاء الله.

كتب فى شهر ربيع الأول سنة ٢١٨ - هـ

الكتاب الثانى

وكتب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم فى إشخاص سبعة، منهم محمد بن سعد الواقدى وغيره، فأشخصوا إليه فامتحنهم، وسألهم عن خلق القرآن، فأجابوا جميعاً إن القرآن مخلوق، فأشخصهم إلى مدينة السلام وأحضرهم إسحاق بن إبراهيم إلى داره، فشهر أمرهم، وقولهم بحضرة الفقهاء والمشايخ من أهل الحديث، فأقروا بمثل ما أجابوا المأمون، فخلَّى سبيلهم، وكان ما فعل إسحاق بن إبراهيم من ذلك بأمر المأمون.

وكتب المأمون بعد ذلك إلى إسحاق بن إبراهيم:

(أما بعد) فإن من حق الله على خلفائه فى أرضه وأمنائه على عباده الذين ارتضاهم لإقامة دينه، وحملهم رعاية خلقه، وإمضاء حَكمه وسننه، والائتمام بعدله فى بريته أن يجهدوا لله أنفسهم، وينصحوا له فيما استحفظهم وقلدهم، ويدلوا عليه تبارك وتعالى بفضل العلم الذى أودعهم، والمعرفة التى جعلها فيهم، ويهدوا إليه من زاغ عنه، ويردوا من أدبر عن أمره، وينهجوا لرعاياهم سمت نجاتهم، ويقفوهم على حدود إيمانهم، وسبيل فوزهم وعصمتهم، ويكشفوا لهم عن مغطيات أمورهم، ومشتبهاتها عليهم، بما يدفعون الريب عنهم، ويعود بالضياء والبينة على كافتهم، وأن يؤثروا ذلك من إرشادهم وتبصيرهم، إذ كان جامعاً لفنون مصالحهم، ومنتظماً لحظوظ عاجلتهم وآجلتهم، ويتذكروا أن الله مرصد من مساءلتهم عما حملوه وبما أسلفوا وقدموا عنده، وما توفيق أمير المؤمنين إلا بالله وحده، وحسبه الله، وكفى به، ومما بينه أمير المؤمنين برويته، وطالعه بفكره، فتبين عظيم خطره، وجليل ما يرجع فى الدين وكفه وضرره ما ينال المسلمون بينهم من القول فى القرآن الذى جعله الله إماماً لهم، وأثراً من رسول الله وصفيه محمد ﷺ باقيا لهم واشتباهه على كثير منهم، حتى حسن عندهم، وتزين فى عقولهم ألا يكون مخلوقاً، فتعرضوا بذلك لدفع خلق الله، والذى بان به من خلقه، وتفرد بجلالته من ابتداع الأشياء كلها بحكمته، وإنشائها بقدرته، والتقدم عليها بأولوية التى لايبلغ أولاها، ولايدرك مداها، وكان كل شئ خلقاً من خلقه، وحدثاً هو المحدث له وإن كان القرآن ناطقاً به، ودالا عليه، وقاطعاً للاختلاف فيه، وضاهوا به قول النصارى فى ادعائهم فى عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق، إذ كان كلمة الله، والله عز وجل يقول: «إنا جعلناه قرآنا عربياً»[1] وتأويل ذلك: «إنا خلقناه»، كما قال تعالى: «وجعل منها زوجها، ليسكن

---

(١) سورة الزخرف: ٣

إليها»[1] وقال تعالى:«وجعلنا الليل لباساً، وجعلنا النهار معاشاً»[2] وقال تعالى: «وجعلنا من الماء كل شئ حى»[3] فسوى عز وجل بين القرآن وبين هذه الخلائق التى ذكرها فى شية الصنعة، وأخبر أنه جاعله وحده، فقال تعالى: «بل هو قرآن مجيد * فى لوح محفوظ»[4] فدل ذلك على إحاطة اللوح بالقرآن، ولايحاط إلا بمخلوق، وقال تعالى لنبيه ﷺ: «لاتحرك به لسانك لتعجل به»[5] وقال سبحانه: «ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث»[6] وقال سبحانه: «فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته»[7] وأخبر عن قوم ذمهم بكذبهم أنهم قالوا: «ما أنزل الله على بشر من شئ»[8] ثم كذبهم على لسان رسوله، فقال لرسوله ﷺ: «قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نوراً»،[9] فسمى الله تعالى القرآن ذكراً، وإيماناً، ونوراً، وهدى، ومباركاًوعربياً، وقصصاً، قال تعالى: «نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن»[10] وقال جل من قائل «قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله»[11] وقال سبحانه: «قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات»[12] وقال جل وعلا: «لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولامن خلفه» فجعل له أولا وآخراً، ودل عليه أنه محدود مخلوق، وقد عظم هؤلاء الجهلة بقولهم فى القرآن الثلم فى دينهم، والجرح فى أمانتهم، وسهلوا السبيل لعدو الإسلام واعترفوا بالتبديل والإلحاد فى قلوبهم، حتى عرفوا ووصفوا خلق الله وفعله بالصفة التى هى لله وحده، وشبهوه، والأشباه أولى بخلقه، وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال هذه المقالة حظا فى الدين، ولانصيباً من الإيمان اليقين، ولايرى أن يحل أحداً منهم محل الثقة فى أمانة، ولاعدالة ولاشهادة، ولاصدق فى قول، ولاحكاية ولاتولية لشئ من أمر الرعية، وإن ظهر قصد بعضهم، وعرف بالسداد مسدد فيهم، فإن الفروع مردودة إلى أصولها ومحمولة فى الحمد والذم عليها، ومن كان جاهلا بأمر دينه الذى أمره الله به من وحدانيته، فهو بما سواه أعظم جهلا، وعن الرشد فى غيره أعمى وأضل سبيلا.

فاقرأ على جعفر بن عيسى، وعبد الرحمن بن إسحاق القاضى كتاب أمير المؤمنين بما كتب به إليك، وانصصهما عن علمهما فى القرآن، وأعلمهما أن أمير المؤمنين لايستعين على شئ من أمور المسلمين إلا بمن وثق بإخلاصه وتوحيده، وأنه لاتوحيد إلا لمن يقر بأن القرآن مخلوق، فإن قالا بقول أمير المؤمنين فى ذلك فتقدم إليهما فى امتحان من يحضر

---

(١) الأعراف: ١٨٩ (٢) النبأ: ١٠، ١١ (٣) الأنبياء: ٣٠
(٤) البروج: ٢١، ٢٢ (٥) القيامة: ١٦ (٦) الأنبياء: ٢
(٧) الأعراف: ٣٧ (٨) الانعام: ٩١ (٩) الانعام: ٩١
(١٠) يوسف: ٣ (١١) الإسراء: ٨٨ (١٢) هود: ١٣

مجالسهما بالشهادات على الحقوق، ونصهم عن قولهم فى القرآن، فمن لم يقل منهم أنه مخلوق أبطلا شهادته، ولم يقطعا حكماً بقوله، وإن ثبت عفافه بالقصد والسداد فى أمره، وافعل ذلك بمن هم فى سائر عمالك من القضاة، وأشرف عليهم إشرافاً يزيد الله به ذا البصيرة فى بصيرته،وبمنع المرتاب من إغفال دينه، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون منك فى ذلك إن شاء الله.

٥٣ – هذان هما الكتابان الرسميان اللذان صدرت عنهما المحنة، وقد أخذ إسحق بن إبراهيم فى الامتحان عقب وصول الكتاب الأول، وتمم الامتحان عقب صدور الكتاب الثانى، ويحسن أن نبين كيف كانت الإجابة، ثم تعليق المأمون، أو بعبارة أدق تعليق أحمد بن أبى دؤاد عليها، ثم نبين المحنة المادية بعد ذلك.

٥٤ – أحضر إسحق للامتحان جماعة من الفقهاء والحكام، والمحدثين، فأحضر أباحسان الزيادى، وبشر بن الوليد الكندى، وعلى بن أبى مقاتل بن غانم والذيال بن الهيثم، وسجادة، والقواريرى، وأحمد بن حنبل، وقتيبة، وسعدويه الواسطى، وعلى بن الجعد، وإسحق ابن أبى إسرائيل، وابن الهرش، وابن علية الأكبر، ويحيى بن عبد الرحمن العمرى، وشيخاً آخر من ولد عمر بن الخطاب كان قاضى الرقة، وأبا نصر التمار، وأبا معمر القطيعى، ومحمد بن حاتم بن ميمون، ومحمد بن نوح، وابن الفرخان، وجماعة منهم النضر بن شميل، وابن على بن عاصم، وأبو العوام البزان، وابن شجاع، وعبد الرحمن بن إسحق، فأدخلوا جميعاً على إسحق.

وابتدأ الامتحان بقراءة كتاب المأمون هذا عليهم مرتين حتى فهموه، ثم أخذ فى إلقاء الأسئلة.

قال لبشر بن الوليد: ما تقول فى القرآن؟ فقال: قد عرفت مقالتى لأمير المؤمنين غير مرة، قال: فقد تجدد من كتاب أمير المؤمنين ماقد ترى، فقال: أقول: القرآن كلام الله، قال: لم أسألك عن هذا، أمخلوق هو؟ قال: الله خالق كل شئ قال: القرآن شيئ؟ قال: هو شئ. قال: فمخلوق. قال: ليس بخالق، قال: ليس أسألك عن هذا، أمخلوق هو؟ قال: ما أحسن غير ما قلت لك، وقد استعهدت أمير المؤمنين ألا أتكلم فيه، وليس عندى غير ما قلت لك.

فأخذ إسحق بن إبراهيم رقعة كانت بين يديه، فقرأها عليه، ووقفه عليها فقال: أشهد أن لا إله إلا الله، أحد فرد، لم يكن قبله شئ ولابعده شئ ولايشبهه شئ من خلقه فى معنى

من المعانى ولاوجه من الوجوه، قال: نعم، وقد كنت أضرب الناس على دون هذا، فقال للكاتب: اكتب ماقال.

ثم قال: لعلى بن أبى مقاتل: ما تقول ياعلى؟ قال: سمعت كلامى لأمير المؤمنين غير مرة، وما عندى غير ما سمع. فامتحنه بالرقعة، فأقر بما فيها، ثم قال له: القرآن مخلوق؟ قال: القرآن كلام الله، قال: لم أسألك عن هذا، قال: هو كلام الله، وإن أمرنا أمير المؤمنين بشئ، سمعنا وأطعنا، فقال للكاتب: اكتب مقالته. ثم قال للذيال نحواً من مقالته لعلى بن أبى مقاتل، فقال له مثل ذلك.

ثم قال لأبى حسان الزيادى: ما عندك؟ قال: سل عما شئت، فقرأ عليه الرقعة ووقفه عليها، فأقر بما فيها، ثم قال: من لم يقل هذا القول فهو كافر، قال: القرآن كلام الله، والله خالق كل شئ وما دون الله مخلوق، وأمير المؤمنين إمامنا، وبسببه سمعنا عامة العلم، وقد سمع مالم نسمع، وعلم مالم نعلم، وقد قلده الله أمرنا فصار يقيم حجنا وصلاتنا، ونؤدى إليه زكاة أموالنا، ونجاهد معه ونرى إمامته إمامة، وإن أمرنا ائتمرنا، وإن نهانا انتهينا، وإن دعانا أجبنا، قال: القرآن مخلوق هو؟ فأعاد عليه أبو حسان مقالته، قال: إن هذه مقالة أمير المؤمنين، قال: قد تكون مقالة أمير المؤمنين، ولايأمر بها الناس، ولايدعوهم إليها، وإن أخبرتنى أن أمير المؤمنين أمرك أن أقول قلت ما أمرتنى به، فإنك الثقة المأمون عليه فيما أبلغتنى عنه من شئ فإن أبلغتنى عنه بشئ صرت إليه. قال : ما أمرنى أن أبلغك شيئاً. قال على بن أبى مقاتل : قد يكون قوله كاختلاف أصحاب رسول الله ﷺ فى الفرائض والمواريث، ولم يحملوا عليها، قال أبو حسان: ما عندى إلا السمع والطاعة، فمرنى آتمر، قال: ما أمرنى أن آمرك: وإنما أمرنى أن أمتحنك.

ثم عاد إلى أحمد بن حنبل، فقال: ما تقول فى القرآن؟ قال : هو كلام الله، قال: أمخلوق هو؟ قال: هو كلام الله، لا أزيد عليها، فامتحنه بما فى الرقعة فلما أتى إلى لايشبهه شئ فى خلقه فى معنى من المعانى، ولاوجه من الوجوه، قال: أقول ليس كمثله شئ، وهو السميع البصير، فاعترض عليه ابن البكاء الأصغر، فقال: أصلحك الله، إنه يقول سميع من أذن، بصير من عين، فقال إسحاق لأحمد بن حنبل: ما معنى قوله سميع بصير؟ قال: هو كما وصف نفسه، قال: فما معناه؟ قال: لا أدرى، هو كما يصف نفسه.

ثم دعا بهم رجلا رجلا، كلهم يقول: القرآن، كلام الله، إلا هؤلاء النفر: قتيبة

وعبيد الله بن محمد بن الحسن، وابن علية الأكبر، وابن البكاء وعبد المنعم بن إدريس بن بنت وهب بن منبه، والمظفر بن مرجان، ورجلا ضريراً ليس من أهل الفقه، ولايعرف بشئ منه إلا أنه دس في ذلك الموضع، ورجلا من ولد عمر بن الخطاب قاضى الرقة، وابن الأحمر، فأما ابن البكاء الأكبر فإنه قال: القرآن مجعول، لقول الله تعالى «إنا جعلناه قرآنا عربياً»(١) والقرآن محدث، لقوله تعالى «ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث»(٢) قال له إسحق: فالمجعول مخلوق،؟ قال: نعم، قال فالقرآن مخلوق؟ قال: لا أقول مخلوق، ولكنه مجعول. وكتب مقالته.

فلما فرغ من امتحان القوم، وكتب مقالاتهم اعترض ابن البكاء الأصغر فقال: أصلحك الله، إن هذين القاضيين أئمة فلو أمرتهما، فأعادا الكلام.

قال له إسحاق: هما من يقوم بحجة أمير المؤمنين، قال: فلو أمرتهما أن يسمعانا مقالتهما لنحكى ذلك عنهما، قال له إسحق: إن شهدت عندهما بشهادة، فستعلم مقالتهما، إن شاء الله.

فكتب مقالة القوم رجلا رجلا، ووجهت إلى المأمون فمكث القوم تسعة أيام ثم دعا بهم وقد ورد كتاب المأمون جواب كتاب إسحاق بن إبراهيم في أمرهم وها هو ذا:

الكتاب الثالث

(بسم الله الرحمن الرحيم) أما بعد: فقد بلغ أمير الومنين كتابك جواب كتابه، فيما ذهب إليه متصنعة أهل القبلة، وملتمسو الرياسة فيما ليسوا له بأهل من أهل الملة من القول في القرآن، وأمرك به أمير المؤمنين من امتحانهم وتكشيف أحوالهم، لإحلالهم محالهم.

تذكر إحضارك جعفر بن عيسى، وعبد الرحمن بن إسحاق عند ورود كتاب أمير المؤمنين مع من أحضرت ممن كان ينسب إلى الفقه، ويعرف بالجلوس للحديث وينصب نفسه للفتيا بمدينة السلام، وقراءتك عليهم جميعاً لكتاب أمير المؤمنين، ومساءلتك إياهم اعتقادهم في القرآن، والدلالة لهم على حظهم، وإطباقهم على نفي التشبيه، واختلافهم في القرآن، وأمرك من لم يقل منهم إنه مخلوق بالإمساك عن الحديث والفتوى في السر والعلانية، وتقدمك إلى السندى وعباس مولى أمير المؤمنين بما تقدمت به فيهم إلى القاضيين بمثل ما مثل لك أمير المؤمنين من امتحان يحضر مجالسهما من الشهود، وبث الكتب إلى القضاة في

---

(١) الزخرف: ٣. (٢) الأنبياء: ٢

النواحى من عملك بالقدوم عليك لتحملهم وتمتحنهم على ما حده أمير المؤمنين، وتثبيتك فى آخر الكتاب أسماء من حضر ومقالاتهم، وفهم أمير المؤمنين ما اقتصصت، وأمير المؤمنين يحمد الله كثيرا، كما هو أهله، ويسأله أن يصلى على عبده ورسوله محمد ﷺ، ويرغب إلى الله فى التوفيق لطاعته، وحسن المعونة على صالح نيته برحمته.

وقد تدبر أمير المؤمنين على ما كتبت به من أسماء من سألت عن القرآن، ومارجع إليك فيه كل امرئ منهم، وما شرحت من مقالتهم.

«فأما ما قال المغرور بشر بن الوليد فى نفى التشبيه، وما أمسك عنه من أن القرآن مخلوق وادّعى من تركه الكلام فى ذلك واستعهاده أمير المؤمنين، فقد كذب بشر فى ذلك وكفر، وقال الزور والمنكر، ولم يكن جرى بين أمير المؤمنين وبينه فى ذلك ولا فى غيره عهد ولانظر أكثر من إخباره أمير المؤمنين عن اعتقاده كلمة الإخلاص، والقول بأن القرآن مخلوق فادع به إليك، وأعلمك به أمير المؤمنين من ذلك، وانصصه عن قوله فى القرآن واستتبه منه، فإن أمير المؤمنين يرى أن تستتيب من قال بمقالته، إذ كانت تلك المقالة للكفر الصراح، والشرك المحض عند أمير المؤمنين، فإن تاب منها فأشهر أمره، وإن أصر على شركه، ودفع أن يكون القرآن مخلوقاً بكفره وإلحاده، فاضرب عنقه، وابعث إلى أمير المؤمنين برأسه، إن شاء الله، وكذلك إبراهيم بن المهدى، فامتحنه بمثل ما تمتحن به بشراً، فإنه كان يقول بقوله، وقد بلغت أمير المؤمنين عنه بوالغ، فإن قال إن القرآن مخلوق، فأشهر أمره، واكشفه، وإلا فاضرب عنقه، وابعث إلى أمير المؤمنين برأسه، إن شاء الله.

وأما على بن أبى مقاتل فقل له: ألست القائل لأمير المؤمنين: إنك تحلل وتحرم والمتكلم له بمثل ما كلمته، ومما لم يذهب عنه ذكره.

وأما الذيال بن الهيثم، فأعلمه أنه كان فى الطعام الذى كان يسرقه فى الأنبار، وفيما يستولى عليه من أمر مدينة أمير المؤمنين أبى العباس ما يشغله، وأنه لو كان مقتفيا آثار سلفه، وسالكا مناهجهم ومحتذياً سبيلهم، لما خرج إلى الشرك بعد إيمانه، وأما أحمد بن يزيد المعروف بأبى العوام، وقوله إنه لايحسن الجواب فى القرآن، فأعلمه أنه صبى فى عقله، لا فى سنه، جاهل، وإنه إن كان لايحسن الجواب فى القرآن فسيحسنه إذا أخذه التأديب، ثم إن لم يفعل، كان السيف من وراء ذلك، إن شاء الله.

وأما أحمد بن حنبل: وما تكتب عنه، فأعلمه أن أمير المؤمنين قد عرف فحوى تلك المقالة، وسبيله فيها، واستدل على جهله وآفته بها وأما الفضل بن غانم فأعلمه أنه لم يخف على أمير المؤمنين ما كان منه بمصر، وما اكتسب من الأموال فى أقل من سنة، وما شجر بينه وبين المطلب بن عبد الله فى ذلك، فإنه من كان شأنه شأنه، وكانت رغبته فى الدينار والدرهم رغبته. فليس بمستنكر أن يبيع إيمانه طمعاً فيهما، وإيثاراً لعاجل نفعهما، وإنه مع ذلك القائل لعلى بن هشام ما قال، والمخالف له فيما خالفه فيه، فما الذى حال به عن ذلك، ونقله إلى غيره، وأما الزيادى، فأعلمه أنه كان منتحلا لأول دعيٍّ كان فى الإسلام، خولف فيه حكم رسول الله ﷺ، وكان جديراً أن يسلك مسلكه. فأنكر أبو حسان أن يكون مولى لزياد أو يكون مولى لأحد من الناس، وذكر أنه إنما نسب إلى زياد لأمر من الأمور.

وأما المعروف بأبى نصر التمار، فإن أمير المؤمنين شبه خساسة عقله بخساسة متجره، وأما الفضل بن الفرخان فأعلمه أنه حاول بالقول الذى قاله فى القرآن أخذ الودائع التى أودعها إياه عبد الرحمن بن إسحاق وغيره، تربصاً بمن استودعه وطمعاً فى الاستكثار لما صار فى يده، ولاسبيل عليه عن تقادم عهده، وتطاول الأيام به، فقل لعبد الرحمن بن إسحاق لا جزاك الله خيراً عن تفويتك مثل هذا، وائتمانك إياه، وهو معتقد للشرك، منسلخ من التوحيد.

وأما محمد بن حاتم، وابن نوح، والمعروف بأبى معمر، فأعلمهم أنهم مشاغيل بأكل الربا، عن الوقوف عن التوحيد، وأن أمير المؤمنين لو لم يستحل محاربتهم فى الله ومجاهدتهم، إلا لإربائهم، وما نزل به كتاب الله فى أمثالهم لاستحل ذلك فكيف بهم وقد جمعوا مع الإرباء شركا، وصاروا للنصارى مثلا.

وأما أحمد بن شجاع فأعلمه أنك صاحبه بالأمس والمستخرج منه ما استخرجته من المال الذى كان استحله من مال على بن هشام، وأنه ممن الدينار والدرهم دينه.

وأما سعدويه الواسطى فقل له: قبح الله رجلا بلغ به التصنع للحديث والتزين به والحرص على طلب الرياسة فيه، أن يتمنى وقت المحنة فيقول بالتقرب بها: متى يمتحن، فيجلس للحديث، وأما المعروف بسجادة وإنكاره أن يكون سمع ممن كان يجالس من أهل الحديث وأهل الفقه، القول بأن القرآن مخلوق، فأعلمه أنه فى شغله بإعداد النوى وحكه

لإصلاح سجادته، وبالودائع التي دفعها إليه على بن يحيى وغيره ما أذهله عن التوحيد وألهاه، ثم سله عما كان يوسف بن أبى يوسف ومحمد بن الحسن يقولانه، إن كان شاهدهما وجالسهما.

وأما القواريري ففيما تكشف من أحواله، وقبوله الرشا والمصانعات ما أبان عن مذهبه، وسوء طريقته، وسخافة عقله، ودينه، وقد انتهى إلى أمير المؤمنين أن يتولى جعفر بن عيسى الحسنى مساءلته، فتقدم إلى جعفر بن عيسى فى رفضه، وترك الثقة به، والاستنامة إليه.

وأما يحيى بن عبد الرحمن العمرى، فإن كان من ولد عمر بن الخطاب فجوابه معروف، وأما محمد بن الحسن بن على بن عاصم فإنه لو كان مقتدياً بمن مضى من سلفه لم ينتحل النحلة التى حكيت عنه، وإنه بعد صبى يحتاج إلى تعليم، وقد كان أمير المؤمنين وجه إليك المعروف بأبى مسهر، بعد أن نصه أمير المؤمنين عن محنته فى القرآن، فجمجم عنها، ولجلج فيها حتى دعا له أمير المؤمنين بالسيف، فأقر ذميما، فانصصه عن إقراره، فإن كان مقيما عليه فأشهر ذلك وأظهره إن شاء الله، ومن لم يرجع عن شركه ممن سميت لأمير المؤمنين فى كتابك، وذكره أمير المؤمنين لك، أو أمسك عن ذكره فى كتابه هذا ولم يقل إن القرآن مخلوق بعد بشر بن الوليد وإبراهيم بن المهدى، فاحملهم أجمعين موثقين إلى عسكر أمير المؤمنين مع من يقوم بحفظهم، وحراستهم فى طريقهم، حتى يؤديهم إلى عسكر أمير المؤمنين، ويسلمهم إلى من يؤمر بتسليمهم إليه، لينصهم أمير المؤمنين، فإن لم يرجعوا ويتوبوا حملهم جميعاً على السيف إن شاء الله، ولا قوة إلا بالله.

وقد أنفذ أمير المؤمنين كتابه هذا فى خريطة بندارية، ولم ينظر به اجتماع الكتب الخرائطية معجلا به، تقرباً إلى الله عز وجل بما أصدر من الحكم، ورجاء ما اعتمد، وإدراك ما أمل من جزيل ثواب الله عليه، فأنفذ لما أتاك من أمير المؤمنين، وعجل إجابة أمير المؤمنين بما يكون منك فى خريطة بندارية مفردة عن سائر الخرائط، لتعرف أمير المؤمنين ما يعلمونه إن شاء الله. (كتب سنة ٢١٨ هـ).

٥٥ - هذه هى الكتب، وهل نترك المأمون، وصنيعه، وإلحافه فى الاختبار، ثم تدرجه من الامتحان إلى الإيذاء والإهانة، ونقل العلماء فى مهانة وذلة مغلولين مقيدين، ينقلهم

الحديد، حتى يموت شهيداً فى الطريق من يضعف جسمه عن الاحتمال، وبقى أحمد: إذ فى جسمه قوة وفى نفسه عزيمة، وفى قلبه إيمان، وفيه صبر وجلد، ثم وصيته بعد ذلك باستمرار الأذى – هل نتركه من غير أن نتعرف الحامل عليه، والباعث له على أن يركب ذلك المركب الصعب، لابد من تعرف سبب ذلك، حتى نعذر إليه، ولقد أنصف التاريخ أحمد، ورفعه إلى مرتبة الأبدال، بل اندفع فى المغالاة بعض مريديه، فجعلوه من القديسين، وقال قائلهم: «لو كان فى بنى إسرائيل لكان نبياً».

٥٦ – ولنجد السبب الذى دفع المأمون مستوراً حتى نكشفه، ولا مبهما حتى نبينه، بل إن التاريخ ذكره والكتب التى نقلناها لك، والملابسات التى أحاطتها ولغة كتابها تدل على الباعث، وعلى من حرضه، حتى تحمَّل كبر هذا الأذى.

إن المأمون قد استوزر أحمد بن أبى دؤاد المعتزلى، وجعله كاتبه، وصاحب السلطان فى دولته، وكانت له منزلته فى نفسه، حتى أوصى أخاه من بعده أن يجعله فى منصبه لايبعده، والكتب التى كتبت واضح تماماً أنها بلغة أحمد بن أبى دؤاد، ففيها إسهاب وطول، ولم يعرف أن الخلفاء إذا كتبوا بأنفسهم يسهبون ذلك الإسهاب، وترى التعبير فيها دائماً عن الخليفة بلغة الغائب، ولم يخطئ مرة ويكتبها بلغة المتكلم، وفيها نزول إلى الطعن فى فتاوى هذا واستحلال ذلك للربا، وكل هذا تجد مثل المأمون الحصيف مما يتسامى عنه، وهل لنا أن نفرض أن هذه الكتب كتبت والمأمون مريض قد تضعضعت نفسه، وأنه لهذا سوغ له ما كتب، وأنه لو كان فى صحة وقوة ما سوغ أن يُرسَلَ – باسمه كتاب يحوى طعناً فى هذا وكشفاً عن ستر غيره، إذ ذلك لايقع فيه أمثال المأمون الذين يتجهون إلى معالى الأمور، ولا ينزلون إلى سفسافها، فلا يتدلى إلى ذكر ما جاء فى كتابه إذا كان يحرره بنفسه أو يكون فى حال من القوة والعزم ودراسة الأمور عند التوقيع عليه إذا كان الكاتب غيره، لذلك نرجح أنه لم يطلع عليها عند إرسالها، وإن علم مضمونها، أو اطلع عليها فى حال ضعف لايملك السيطرة الكافية على أموره، وما يعرض عليه من شئون، ولذلك مات وشيكا من إرسال هذه الكتب.

٥٧ – وإننا إذا علمنا أن المأمون قد رأى ذلك الرأى، وهو خلق القرآن منذ تولى الخلافة، بل قبلها، وكان يناقش فيه، ويدعو إليه فى مجلس مناظراته، من غير أن يكشف عن القلوب، ويمتحن العقول، وينزل البلايا، فلماذا تحول ذلك التحول فى آخر حياته؟ لماذا نقل

المسألة إلى الابتلاء؟ لاشك أنه أحمد بن أبى دؤاد كاتب هذه الكتب هو المحرض، ولابد أنه استغل حال ضعف نفسى فى المأمون، فهو قد كتب الكتب بتلك اللغة، وحرص على كتابتها متضمنة ما تضمنت من ابتلاء واختبار.

إن العاقل يرد على سؤال يحيره: لماذا لم يتخذ المأمون ما اتخذ وهو ببغداد، والعلماء جميعاً حوله، ولم يدع إلى الامتحان، إلا وهو غائب عن بغداد، بالكتب يرسلها ثم يكون ذلك قريباً من موته !! إنه سلطان أحمد بن أبى دؤاد الكامل، قد اتخذ فيه اسم المأمون، ولم تكن إرادة المأمون فى الأمر كاملة، ولم يكن له قوته الحازمة إذ أنه وهو فى قوته الجسمية كان يناقش العلماء فى ذلك السنين الطوال، ولم ينقل الأمر من المناقشة الى الأذى، والامتحان، ما دام قوياً وما دام فى بغداد، إنه إذن أحمد بن أبى دؤاد المسئول من كل الوجوه عن كبر هذا الأمر، وإن كان فيه إثم، وتبعة المأمون أنه جعل حاشيته ومعاونيه من أصحاب المذاهب التى لا يأخذ بها الجمهور فى ذلك الوقت، ولكنه كان وهو فى قوته يجعل الأمر فى دائرة الاعتدال لا يعدوه.

٥٨- وإذا حملنا أحمد بن أبى دؤاد كبر هذا الأمر، فهل لنا أن نحكم أن مسلك ابن أبى دؤاد كان شراً لا شئ من الخير فيه؟ وأن أحمد بن حنبل كان موقفه من كل الوجوه صواباً لا مجال للخطأ فيه؟

إن هذه القضية قد تعددت فيها جهات النظر، ولكل جهة حكم خاص بها: فمن جهة التقوى والإيمان والعزيمة وقوة الصبر والاحتمال ليس لنا إلا أن نقرر أن أحمد بن حنبل كان بطلا من أبطال التاريخ الذين ابتلوا فأحسنوا البلاء، وصبروا فى سبيل ما يعتقدون الصبر الجميل، ولم يقبلوا الدنية فى دينهم، ويؤثروا الفانية على الباقية، فى سبيل ما يعتقدون.

٥٩- ومن جهة الاحتياط للدين، وصونه عن المقالات الفلسفية ومتاهات القول ليس لنا إلا أن نحمد موقف أحمد، لأنه كان لا يريد الخوض فى القضية لا سلباً ولا إيجاباً بل كان متوقفاً لا يبت برأيه، بل إنه يرى أن هذا من المسائل التى لا يجمل بالمسلم الخوض فيها، والتعمق فى دراستها، لأنه لم يؤثر عن السلف كلام فى هذا، وهو فى مسائل الدين كان رجلا أثرياً لا يخوض إلا فيما خاض فيه السابقون، ليهتدى بهديهم، وليسلك مثل سبيلهم، وسنبين رأيه فضل بيان عند الكلام فى آرائه.

ولكن إن نظرنا من وجهة الحكم فى القضية من حيث كون القرآن مخلوقاً أو غير مخلوق، فإن الأدلة التى ساقها ابن أبى دؤاد فى تلك الكتب والعقل والبداهة تحملنا على الحكم للمعتزلة بصحة نظرهم، فإن القرآن، وإن كان كلام الله، مخلوق، وهذا لا يمنع أن صفة الكلام قديمة بقدم الله سبحانه وتعالى، كما أن خلق الله سبحانه وتعالى بقدرته، وقدرة الله قديمة، وكونه خلق الخلق بهذه القدرة لم يستدع قدم الخلق، فلذلك كون القرآن تكلم الله به، وخاطب نبيه محمداً به، وأنزله عليه بقدرته، وبصفة الكلام التى وصف نفسه بها، لا يستدعى أن يكون القرآن قديماً.

٦٠- وإن سلمنا لأحمد بن أبى دؤاد، وللمعتزلة عامة بصواب نظرهم فى هذه القضية، فهل نسلم لهم مسلكهم فى إنزال الأذى بمخالفهم، وخصوصاً أهل التقى والفضل، ونسلم لهم أن يمتحنوا الضمائر، ويكشفوا السرائر! إن ذلك هو موضع النقد، انتقده الناس عليهم قديماً -فى عصر أحمد- حتى انتقده بعض من كانوا يرون مثل رأيهم، وحتى اضطر الجاحظ المعتزلى الذى كان يعاصر أحمد، إلى الدفاع عن ذلك، فقال فى إحدى كتاباته فى الدفاع عن الابتلاء،وكشف السرائر، والتكفير والاضطهاد:

«وبعد فنحن لم نكفر إلا من أوسعناه حجة، ولم نمتحن إلا أهل التهمة، وليس كشف المتهم من التجسس، ولا امتحان الظنين من هتك الأستار، ولو كان كل كشف هتكا، وكل امتحان تجسساً لكان القاضى أهتك الناس لستر، وأشد الناس تتبعا لعورة»(١).

وهذه القضية ليست صادقة، فهم لم يخصوا بامتحانهم أهل التهمة، بل عمموا، حتى نزلت بأكبر أهل الفضل، فهل كان مثل أحمد متهما فى دينه، فإنه إذا كان مثل أحمد من أهل التهمة فلا دين، ولا تدين، وعلى الدنيا العفاء، لذلك لم يكن لمثل كلام الجاحظ قول فى هذا المقام.

وإذا كان الأمر كذلك فليس الاضطهاد والأذى صواباً، ولا مبرر له فى نظرنا، ولكن أكان الذين فعلوا ذلك لم يكن لهم أى مبرر له، وإن كنا لا نوافق عليه، وهل لنا أن نحكم بأن أولئك العلماء ارتكبوا ما ارتكبوا لمحض الكيد والأذى من غير باعث، وإن لم يكن قوياً يبرر الأذى والانتقام؟

---

(١) الفصول المختارة من كتب الجاحظ لعبد الله بن حسان.

هذا هو السؤال الذى يضطرب فى النفس، ولا يجد الإنسان الجواب القاطع عليه، وإذا لم يكن الجزم القاطع بالسلب أو الإيجاب له طريق قريب أو بعيد فلم يبق إلا أن نتعرف بطريق الظن، وقد يهدينا إلى أمر راجح، وإن أسباب الترجيح بين أيدينا، فإن عدمنا سبب اليقين، لم نعدم سبب الظن الراجح.

لقد جاء فى أحد كتب المأمون، أو بالأحرى كتب أحمد بن أبى دؤاد، فى إثبات بطلان قول من قالوا: إن القرآن قديم، وضاهوا به قول النصارى فى ادعائهم فى عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق، إذ كان «كلمة الله». إن هذا القول يدل على أن المأمون والمعتزلة معه، قد رأوا أنه فى ادعاء أن القرآن قديم، وقرار ذلك فى نفوس العامة ينتهى بالحكم بتعدد القدماء، ثم جسم له الخيال أن ذلك ينتهى الى تعدد الآلهة فى العبادة، وأن ذلك إشراك بالله سبحانه وتعالى، وأن المثل فى ذلك قائم حى، وهو أن النصارى حكموا بقدم عيسى عليه السلام، ثم عبدوه، فلما رأى المعتزلة، ومعهم المأمون فشوّ ذلك القول عند العامة أو حشو الأمة كما قال فى كتابه وزين ذلك لهم الفقهاء والمحدثون وأهل التقوى عندهم هالهم الأمر، وظنوا ذلك يؤدى إلى ضلال الأمة، كما ضل من قبل النصارى فى عبادتهم عيسى عليه السلام ولم يجدوا السبيل لذلك إلا أن يحملوهم على الحق بقوة السلطان بعد أن عجزوا عن حملهم عليه بقوة البيان.

٦١- إن هذا السبب واضح من كتبهم، وهو باعث لعل فيه بعض الإخلاص، ويقوى هذا أن المعتزلة الذين تمرسوا بالرد على الذين هاجموا الإسلام من قبل، وجدوا كما جاء فى رسالة النصارى للجاحظ المعتزلى أن الكائدين للإسلام يرتضونه، ويرحبون بمقالة الفقهاء والمحدثين الذين يروجونها عند العامة، لأنهم يتخذون من الحكم بأن كل كلام الله قديم سبيلا لأن يقيموا الحجة على أن المسيح قديم، وتكون تلك الحجة من الكتاب الكريم، إذ فيه أن المسيح كلمة الله، وكل كلام الله قديم، وكلمة الله قديمة، فالمسيح قديم.

ولعل مما جال بخاطر أولئك المتعزلة أن ترويج فكرة قدم القرآن باعتباره كلام الله سبحانه وتعالى- فكرة مسيحية دست بين الجماهير الإسلامية فيما كان يدس فيهم من أفكار، وقد تلقاها الجمهور بالقبول، لما فيها من تقديس للقرآن الكريم.

وإن الأخبار الصادقة تثبت أن النصارى الذين كانوا يعيشون بين المسلمين ويؤلمهم أن

يدخل المسيحيون فى دين الله أفواجاً، كانوا يثيرون أفكاراً بين المسلمين ويتخذون من هذه الأفكار حججاً لهم يجادلون بها عن دينهم.

فقد جاء فى كتاب تراث الإسلام عن يوحنا الدمشقى الذى كان فى خدمة الأمويين إلى عهد هشام بن عبد الملك، أنه كان يلقن بعض المسيحيين ما يجادلون به المسلمين فيقول: «إذا سألك العربى: ما تقول فى المسيح؟ فقل إنه كلمة الله، ثم ليسأل النصرانى المسلم: بم سمى المسيح فى القرآن، وليرفض أن يتكلم بشئ حتى يجيبه المسلم، فإنه سيضطر إلى أن يقول: إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، فإذا أجاب بذلك فاسأله عن كلمة الله وروحه، أمخلوقة أم غير مخلوقة، فإن قال مخلوقة، فليرد عليه بأن الله كان ولم تكن كلمة ولا روح فإن قلت ذلك فسيفحم العربى، لأن من يرى هذا الرأي زنديق فى نظر المسلمين..

٦٢- إن هذا لم يكن خافيا عن أعين المعتزلة الذين كانوا يجادلون أهل الديانات الأخرى والزنادقة، فهم يعلمون أن من يقول أن القرآن قديم يمد النصارى بحجة يجادلون بها، وأن من الواجب ألا يقال هذا القول، لأنه يعطى للخصوم حجة على الإسلام، ويفتح الثغرة لمن ينالون منه، وليس هو الحق فى ذاته، ومن قاله فقد ضاهى قول النصارى فى المسيح، وحكم بتعدد القدماء، وجعل القرآن الذى ينطق به الناس قديما كشأن الله سبحانه وتعالى.

وإذا كان ذلك فى نظر المعتزلة فيما نظر، وهو نظر عميق سليم يحتاط للوحدانية ويحتاط للإسلام، فهو موقف لا يخلو من النبل، وهو إيمان سليم، فإذا كان أحمد بن حنبا يحتاط لدينه، فلا يخوض فى شئ لم يخض فيه السلف الصالح، فأولئك أيضاً يحتاطون لدينهم فيسدون الأبواب بالحق لكل من يريد بالإسلام كيداً، فلم يكونوا خارجين على الدين إذ دعوا بدعايتهم، وقد كان الأولى ألا يخاض فى هذه المسألة قط، كما يروم أحمد، ولكن الذين لا يريدون بالإسلام خيراً أذاعوا هذا ونشروه، فحق على المسلم أن يذكر الحقيقة كما هى، ويحميها ويدعو اليها.

٦٣- إلى هنا قد أنصفنا أحمد بن أبى دؤاد والمعتزلة من حيث الرأى، ولكنا من حيث العمل نجدهم قد اشتطوا وغلوغلواً كبيراً، وحسبهم من الغلو أن ينزلوا سوط العذاب بالتقى النقى الطاهر أحمد بن حنبل، وأن يوغلوا فى إيذائه وأن يزج فى السجن، ولقد نزل البلاء

واشتد حتى أصبح الناس لا ينظرون اليها على أنها مغالبة رأى برأى، ولا على أنها إثبات تنزيه الله سبحانه وتعالى، بل على أنها محنة قاسية نزلت بالإسلام والمسلمين، وأئمة الهدى والدين، إنها تفتيش عن القلوب والضمائر، واختبار النفوس والسرائر، فأبعد المخطئ فى خطئه، وظنوا الخير فيه، والشر فيما يدعوهم السلطان اليه، وانتهى الأمر بأن الآراء التى تؤيد بالقوة والتعذيب لا يكون لها الغلب، ولو كانت محض الحق المبين وكلما زادوا فى المحنة زاد الناس للممتحنين إجلالا، ولفكرهم اتباعا، وقالوا: لو كان خيراً ما يدعون إليه ما كان العذاب سبيله، والسجن والتقييد طريقه.

٦٤- مات المأمون وأحمد قد سيق إليه مقيداً بالأغلال، ومصفداً بالحديد، ولكن موته لم ينه المحنة، بل ابتدأت تأخذ دوراً أقسى وأشد وأحد وأعم، ذلك أنه ضمن ما أوصى به أخاه المعتصم أمران (أحدهما) وصية بالاستمساك بدعوته فى مسألة خلق القرآن، (وثانيهما) وهو الأشد، الاستمساك بأحمد بن أبى دؤاد، وذلك أن أحمد هذا هو صاحب الفكرة فى حمل الناس على ذلك القول بقوة السلطان وعنف الامتحان، وإنزال البلاء، والسجن، والتقييد ووضع الأغلال.

وإن المعتصم لم يكن رجل علم، بل كان رجل سيف، لا يضعه عن عاتقه، فترك أمر خلق القرآن لابن أبى دؤاد يدبر الأمر فيه، لينفذ وصية المأمون فى ذلك. وقد تبين أن أحمد ابن حنبل كان مقيداً مسوقاً عندما مات المأمون، فأعيد إلى السجن ببغداد، حتى يصدر فى شأنه أمر، ثم سيق الى المعتصم، واتخذت معه ذرائع الإغراء والإرهاب، فما أجدى فى حمله ترغيب، ولا ترهيب، فلما لم يجد القول رغباً ورهباً، نفذوا الوعيد، فأخذوا يضربونه بالسياط المرة بعد الأخرى، ولم يترك فى كل مرة، حتى يغمى عليه، وينخس بالسيف فلا يحس، وتكرر ذلك مع حبسه نحواً من ثمانية وعشرين شهراً، فلما استيأسوا منه، وثارت فى نفوسهم بعض نوازع الرحمة أطلقوا سراحه، وأعادوه إلى بيته وقد أثخنته الجراح، وأثقله الضرب المبرح المتوالى، والإلقاء فى غيابات السجن.

٦٥- استقر أحمد فى بيته بعد أن عاد إليه لا يقوى على السير، وقد انتصر بتقاه، وانهزم غيره، وإن كانوا الأقوياء، واستمر أحمد منقطعا عن الدرس والتحديث ريثما التأمت جراحه، واستطاع أن يخرج إلى المسجد، فلما رد الله إليه ثوب العافية، وذهبت وعثاء هذه

المحنة عن جسمه، وإن كانت قد تركت آثاراً وندوباً فيه، وأوجاعا فى بعض أجزائه- مكث يحدث، ويدرس بالمسجد، حتى مات المعتصم، فلما تولى الواثق أعاد المحنة على أحمد، ولكنه لم يتناول السوط ويضرب أحمد كما فعل المعتصم، إذ رأى أن ذلك زاده منزلة عند الناس، وزاد فكرته ذيوعا، ومنع دعوة الخليفة أن تذيع وتفشو، فوق ما ترتب على ذلك من سخط العامة، ونقمة من سماهم ابن أبى دؤاد حشو الأمة، فإن العاقل يحسب لنقمتهم حسابا، ولذلك لم يرد أحمد بن أبى دؤاد والواثق من بعد المعتصم أن يعيد الأذى الجسمى، بل منعه فقط من الاجتماع بالناس، وقال الواثق له: لا تجمعن إليك أحداً ولا تساكنى فى بلد أنا فيه، فأقام الإمام أحمد مختفيا، لا يخرج إلى صلاة، ولا غيرها، حتى مات الواثق.

وبذلك انقطع أحمد عن الدراسة مدة تزيد عن خمس سنوات إلى سنة ٢٣٢ (اثنتين وثلاثين ومائتين) وبعدها عاد إلى الدرس والتحديث مكرما عزيزاً ترفعه عزة التقى، وجلال السن، والقناعة والزهادة، وحسن البلاء.

٦٦- ومن حق التاريخ أن نقول إن المحنة لم تكن مقصورة على أحمد وإن كان أحمد قد سبقهم إلى الصبر، بل تجاوزته إلى غيره، وكان الفقهاء يساقون من الأمصار إلى بغداد، ليختبروا فى هذه المسألة ويفتش عن خبايا قلوبهم، وممن نزل به من ذلك يوسف بن يحيى البويطى الفقيه المصرى صاحب الإمام الشافعى، فقد دُعِىَ إلى أن يقول إن القرآن مخلوق، فامتنع، فحمل مقيداً مغلولا، حتى مات فى أصفاده محتسباًذلك عند ربه، ومنهم نعيم بن حماد فقد مات فى سجن الواثق مقيداً لذلك.

وقد تفاقم الخطب، واستمرت البلوى حتى سئم الناس هذه الحال، بل حتى سئمها القائمون بها، وحتى صارت هزلا لدى بعض الناس. يروى أنه دخل عبادة المضحك على الواثق، فقال: ياأمير المؤمنين أعظم الله أجرك فى القرآن، قال: ويلك، القرآن يموت؟ قال: يا أمير المؤمنين، كل مخلوق يموت، بالله يا أمير المؤمنين بم يصلى الناس التراويح، فضحك الواثق، وقال: قاتلك الله أمسك.

ويروى الدميرى فى كتاب حياة الحيوان أن الواثق رجع فى آخر حياته عن إنزال المحنة بمن لا يرى هذا الرأى، إذ دخل عليه شيخ ممن نزلت به المحنة، فقال فى ضمن مجادلته مع ابن أبى دؤاد:

«شئ لم يدع إليه رسول الله ﷺ، ولا أبو بكر، ولا عمر، ولا على، تدعو أنت الناس اليه، ليس يخلو أن تقول علموه، أو جهلوه، فإن قلت علموه، وسكتوا عنه، وسعنى وإياك من السكوت ما وسع القوم، وإن قلت جهلوه وعلمته أنت، فيا لكع ابن لكع، يجهل النبى ﷺ، والخلفاء الراشدون رضى الله عنهم شيئاً وتعلمه أنت!!».

فلما سمع الواثق ذلك، وثب من مجلسه، وأخذ يردد تلك الكلمات وعفا عن الشيخ، ورجع عما كان يفعل، كما روى ابنه المهدى.

٦٧- هذا تفصيل ذلك الامتحان الخطير القاسى الذى عكر حياة ذلك الإمام الورع التقى، وأزعج هدوء تلك النفس القارة المطمئنة، ودام نحوا من أربع عشرة سنة، تراخى عنه العذاب والتنكيل والاضطهاد فى نصفها واستمر فى سائرها.

وقد يقول قائل: أما كان الأولى بذلك الرجل التقى أن يتخذ التقية فيما كانوا يريدون وقد دُعِىَ إلى ذلك، وقد دعاه بعض معاصريه أن يأخذ بمبدأ التقية، وهى أن يظهر شيئاً لايعتقده، وقاية لنفسه من التلف.

ولكنه رفض حيث سلك مسلكه كثيرون وتأبى، وحيث تنزل عن فكرته فيما يظهر غيره، ونحن وإن كنا لا نرى ذلك التوقف عن الحكم بخلق القرآن مع إجلالنا لمقام أحمد وورعه، واحتياطه لدينه- نجد أن الأخذ بالتقية فى دار الإسلام لا يصح، لأن المنكر فى دار الإسلام يجب استنكاره، وإلا تحولت صفتها، ولم يعد لها اسمها، وإن الاستنكار له مراتب، والتقية تكون حيث لا يكون للإسلام قوة وسلطان، كبلاد يضطهد الإسلام فيها، ولا سبيل للمسلم فى الخروج منها، فيستخفى بدينه، وتلك رخصة رخصت له تيسيراً وتسهيلا، وكل نفس وما تطيق.

ولأن التقية لا تجوز من الأئمة الذين يقتدى بهم، ويهتدى بهديهم، حتى لا يضل الناس، لأنهم إن نطقوا بغير ما يعتقدون، وليس للناس علم ما فى الصدور اتبعوهم فى مظهرهم، ويظنون أنه الحق الذى ارتضوه دينا، وبذلك يكون الفساد عاما ولا يخص، وحق على الإمام أن يكون الممتحن المبتلى، فتنتشر الفكرة السليمة، ويكون الابتلاء سبيل نشرها وذيوعها.

ولذلك نحن نرى أن صبر الإمام أحمد كان هو الأولى به والأجدر والأحمد له ولفكرته، وإن كنا نرى غيرها، هذا وسنمحص فى بيان آراء أحمد حقيقة فكرته فى هذا المقام.

معيشة أحمد وبيئته

٦٨- سردنا حياة أحمد العلمية، فذكرناه طالباً للعلم والحديث يتنقل فى الأقاليم الإسلامية، وشاديا فى العلم، وعالما قد جلس للدرس والتحديث، وإماما يقتدى به، ويسلك سبيله، وذكرنا تلك الرياح العاتية القاسية التى عرضت لنفس أحمد فى حياته العلمية فأزعجتها، وفصلنا القول فى ذلك تفصيلا.

ولم نتعرض لموارد رزق أحمد كيف كانت معيشته، أكان فى بسطة من العيش أم كان يعيش عيشة القل أو الكفاف، وما كان مورد رزقه؟ سواء كان قليلا أم كثيراً؟ ثم أكان يقبل هدايا الخلفاء ويستطيبها كما يفعل مالك وأبو يوسف، ومحمد، أم كان يتعافاها كأبى حنيفة، أم كان بين ذلك قواما كما كان يفعل الشافعى رضى الله عنه؟

هذه أسئلة تتقاضانا أن نجيب عنها، وأن نبينها بإيجاز، ولذلك سنتكلم فى حاله ومورد رزقه، ثم ما كان منه بالنسبة لهدايا الخلفاء، ومن يتصل به قبل المحنة وبعدها.

٦٩- عاش أحمد فقيراً مكدوداً محدوداً، ولم يعش مجدوداً ذا مال وفير، وكان يؤثر الخصاصة على أن يكون ذا مال لا يعرف أنه حلال خالص، أو يكون فيه منة العطاء، وكثيراً ما كانت تضطره حاله أن يعمل بيديه ليكسب، أو أن يؤجر نفسه فى عمل يعمله إذا انقطع به الطريق ولم يكن معه مال، وكان يؤثر ذلك على أن يقبل عطاء فإن العطاء فى مثل هذه الشدة، وممن يعجز عن مكافأته فى زمن قريب لا يستطيع أن يتحمله أحمد العيوف الأبى، وقد حرر بذلك نفسه، وأتعب جسمه، وتلك كانت حاله دائماً، عندما يتردد بين تعب النفس، وتعب الجسم.

٧٠- كان أحمد يعيش من غلة عقار قد تركه له أبوه، فقد جاء فى المناقب لابن الجوزى فى هذا المقام:

«كان أحمد رضى الله عنه قد خلف له أبوه طرزاً وكان يأكل من غلة تلك الطرز، ويتعفف بكرائها عن الناس[1].

(١) الطُرُز جمع طراز ككتاب وكتب، والطراز الموضع الذى ينسج فيه الثياب، فيظهر أن أحمد ورث هذه الطرز فكان يؤجرها.

ويظهر أنه كانت له دكاكين يؤجرها، فقد جاء فى حلية الأولياء ما نصه:

«وقع من يد أحمد بن محمد بن حنبل مقراض فى البئر، فجاء ساكن له فأخرجه فلما أن أخرجه ناوله أبو عبد الله مقدار نصف درهم أو أقل أو أكثر، فقال: المقراض يساوى قيراطاً، لا آخذ شيئاً، فخرج، فلما كان بعد أيام قال له: كم عليك من كراء الحانوت ؟ قال كراء ثلاثة أشهر، وكراؤه فى كل شهر ثلاثة دراهم. فضرب على حسابه وقال أنت فى حل».

فهذه القضية فوق دلالتها على أن أحمد ما كان يتحمل منة. وأنه كان يجزى عن المعروف أضعافاً- تدل على أنه كان له حوانيت وأنها كانت تدر عليه غلة، وإن كانت لا تجعله فى بحبوحة من العيش تسد خلته، وتدفع حاجته، والأخبار متضاربة على أنها لم تكن كبيرة، بل كانت ضئيلة، ولقد ذكر ابن كثير مقدارها، فقال: «وكانت غلته من ملك له فى كل شهر سبعة عشر درهما، ينفقها على عياله، ويتقنع بذلك رحمه الله صابراً محتسباً. وهذه غلة قليلة بلا ريب وسواء أصح ذلك المقدار الذى رواه ابن كثير، أم لم يصح فالأخبار متضافرة على أنها كانت ضئيلة لا تكاد تكفى حاجته، لولا فرط القناعة والصبر، واستعداده لأن يطلب عيشه بالكد والتعب، ولقد كان يحرص على أن يكون مورد رزقه حلالا من غير شبهة، ولذلك يعلن أن ذلك العقار الذى كان يدر عليه ذلك الرزق المحدود يغلب على ظنه أنه ملكه عن أبيه حلالا، ولو ادعاه شخص لسلمه إليه، ولذا جاء فى المناقب لابن الجوزى ما نصه:

سأل رجل أحمد بن حنبل عن العقار الذى كان يستغله، ويسكن داراً منه كيف سبيله عنه، فقال له: هذا شئ قد ورثته عن أبى فإن جاءنى رجل، فصح أنه له خرجت عنه، ودفعته إليه.

٧١- كان هذا القدر اليسيرمن المال يتقنع به، ويحمد الله عليه، ولا يرضى معه أنْ يأخذ من أحد عطاء، ولا أن يقبل منه معونة، ولقد كانت تشتد به الحال أحيانا، إذ لا تكفى تلك الغلة لنفقات عياله، وتنزل به العسرة فكان يتحملها صابراً، وكانت تلك العسرة تشتد، وتعلو عن الاحتمال إذا كان فى سفر وانقطع منه الزاد فكان لايهن ولا يضعف ويتعب جسمه أيضاً فى سبيل راحة نفسه.

ولقد وجدناه إذا اشتد به الأمر، واشتدت عليه الفاقة يرد كل عطاء عالماً بأن ما فيه من منة أغلظ مما هو فيه من عسرة، فيقبل ما هو من شدة متفادياً بهذا من العطاء وأذاه.

وكان يحتال على سد رمقه وحاجة عياله بإحدى طرائق ثلاث:

أولاها- أن يدفعه بالتقاط بقايا الزرع ما يكون فى حكم المباح، فكان ذلك العالم الجليل المحدث يحمل حبله على عاتقه، ويذهب، فيجمع بقايا الزرع الذى يترك فى الأرض مباحاً، وقد كان حريصاً على ألا ينزل فى أرض أحد إلا بإذنه، وألا يفسد زرع أحد، ولذلك روى عنه أنه قال: «خرجت إلى الثغر على قدمى، فالتقطنا، وقد رأيت قوماً يفسدون مزارع الناس، لا ينبغى لأحد أن يدخل مزرعة رجل إلا بإذنه»(١).

ويظهر أن ذلك إنما يلجأ إليه إذا لم يجد عملا يعمله ويقتات منه، ويسد حاجته، فإن وجد عملا يعمله لجأ إليه، وتلك هى الطريقة الثانية، ولا يجد غضاضة فى أن يعمل مهما يكن نوع العمل ما دام فيه نفع للناس وسد لحاجته، فكل عمل شريف فى ذاته، ما دامت النفس تعلو به، ولا تكون يد صاحبها اليد السفلى، فلا صغار فى عمل يحله الدين ما دامت ترفع الإنسان عن خسة المتناول من أفضال الناس، والمتساقط من أموالهم.

وقد كان يؤجر نفسه للحمل فى الطريق، إن لم يجد ما ينفقه سوى هذه الأجرة، وكان يكتب بأجرة إن لم يجد ما ينفق منه، ولقد جاء فى تاريخ الذهبى فى ترجمة أحمد عن على ابن الجهم ما نصه:

كان لنا جار، فأخرج إلينا كتاباً، فقال: أتعرفون هذا الخط؟ قلنا: هذا خط أحمد بن حنبل، فكيف كتب لك؟ قال كنا بمكة، مقيمين عند سفيان بن عيينة ففقدنا أحمد أياماً، ثم جئنا لنسأل عنه. فإذا الباب مردود عليه، فقلت: ما خبرك؟ قال: سرقت ثيابى، فقلت: معى دنانير، فإن شئت صلة، وإن شئت قرضاً. فأبى، فقلت: تكتب لى بأجرة؟؟ قال: نعم، فأخرجت ديناراً، فقال لى: اشتر لى ثوبا، واقطعه نصفين يعنى إزاراً ورداء، وجئنى بورق، ففعلت، وجئت بورق. فكتب لي هذا، وكان ينسج أحياناً، ويبيع ما ينسجه، ويأكل منه، ولقد حكى الذهبى أيضاً عن إسحق بن راهويه أنه قال:

«كنت أنا وأحمد باليمن عند عبد الرزاق،وكنت أنا فوق الغرفة، وهو أسفل، وكنت إذا جئت إلى موضع اشتريت جارية، فاطلعت على أن نفقته (أى أحمد) فنيت، فعرضت عليه،

---

(١) المناقب لابن الجوزى ص٢٢٤.

فامتنع، فقلت إن شئت قرضاً، وإن شئت صلة، فأبى فنظرت. فإذا هو ينسج التكك ويبيع وينفق[1]».

وترى من هذا أن ذلك الإمام الجليل ما كان يجد فى العمل غضاضة، مهما يكن نوع العمل ما دام حلالا، وفيه نفع للناس، فهو يقدم للناس ما يسد بعض حاجتهم فى نظير أن يأخذ مالا يسد حاجته، وهذا قانون الحياة الإنسانية العاملة الدائبة، ذلك لأن أحمد كان رجلا صالحاً، لا يهمه نظر الناس بمقدار ما تهمه نزاهة نفسه، وعدم نيلها المال إلا من حله، فهو لا يرى فى العمل خسة، لأن الشرف الذاتى الصحيح إنما يستمد من نفس صاحبه، وعلوها عن الدنايا ومنة الناس، وإن الذين يجدون العار فى صغار الأعمال هم ضعاف الناس الذين لم يهبهم الله شرفاً ذاتياً فى نفوسهم، فيسدون ذلك النقص الإنسانى بهذا التعالى المادى، وكل ميسر لما خلق له.

وثالث المسالك التى كان يسلكها أحمد لسد حاجته أن يلجأ إلى الاقتراض، ويظهر أنه لم يلتجئ إليه فى كل الأحوال وفى كل الأماكن، بل كان يلجأ إليه حيث تكون غلة قريبة يترقب وجودها، وحيث يستوثق من أن المقرض ما قصد عطاء، وفى الحضر، لا فى السفر، لأن مظنة الوفاء فى الحضر قريبة، حيث الأمن والقرار، وليس السفر كذلك، وفى بعض الأحوال كان يأخذ قرضاً معتزماً الوفاء فى المسيرة، والمقرض قد أعطى على نية ألا يأخذ، فيختلفان ويصر أحمد على رأيه، فيتم له ما يريد.

كان قد استقرض مرة من بعض معاصريه أهل التقى الذين يعرف أن مالهم نزه لم يجمع إلا من حلال مقدار مائتى درهم أو ثلاثمائة على اختلاف الرواية، فذهب اليه يردها، فقال له: ياأبا عبد الله ما دفعتها وأنا أنوى أن آخذها منك، فقال: وأنا ما أخذتها إلا وأنا أنوى أن أردها عليك[2]».

٧٢- هذه هى حال أحمد، وموارد رزقه، آثر الكفاف مع الكدح وسغب العيش على أن يقبل منة العطاء، وقد كان مع ذلك حريصاً كل الحرص على ألا يكون فى المال الذى يصل

(١) راجع ترجمة أحمد- الذهبى- المنشورة فى مقدمة المسند طبع المعارف بتحقيق الأستاذ أحمد شاكر.
(٢) حلية الأولياء ص ١٧٥ الجزء التاسع.

إليه شبهة، فإن كان فيه شبهة رده، وآثر أن يغلب مع الحرمان جانب التحريم على جانب الإباحة، يروى أنه رهن عيناً له فى دين عليه، حتى إذا استطاع وفاء الدين ذهب الى الدائن فوفاه دينه، ولما أراد أن يرد اليه رهنه التبس بعين مشابهة له من مال المرتهن فدفع اليه العينين على أن يختار أيهما، ولكن أحمد بالغ فى الاحتياط لدينه، فتركهما وقد سدد ما عليه، أى أنه آثر أن يكون التارك لحقه المؤكد فى سبيل ألا يأخذ غير ماله، لشبهته فى أنه أخذ ملك غيره بغير معاوضة توافرت فيها عناصر الرضى الكامل.

وهكذا ترى ذلك العالم الجليل يسير فى معاشه فى سنة من يعلو بنفسه عن أن تكون يده السفلى، بل مع هذه الشدة والعسرة، كان يعلو فتكون يده هى العليا، ولذلك كان مع هذا القل من المال من أسخى الناس بما فى يده وما يستطيع، وكان حريصاً متشدداً فى أن يكون ماله حلالا طيباً، لا شئ فيه من أدران الخبث، أو شبهة الملك لغيره، فكان ينطبق عليه بحق ذلك الوصف الكريم: إنه كان شحيحاً بدينه باذلا، ما أمكن البذل.

رفض الولاية وعطاء الخلفاء

٧٣- قد رأيت كيف كان أحمد ضنينا بنفسه أن تهون بمنة العطاء، وكيف كان شحيحاً بدينه فلا يأخذ المال إلا إذا كان حلالا طيباً، لا تعلق به شبهة، ولا يتدرن بخبث، وكان عند الزكاة يبالغ فى الإيجاب على نفسه فيختار أشد الأقوال، حتى كان يدفع زكاة عن عقاره الذى يغل، والذى يسكنه، متسأنساً بفتوى لعمر بن الخطاب عندما فتح سواد العراق.

وإذا كان أحمد كذلك فى تعففه وبذله بالنسبة لسواد الناس، وأهل العلم والحديث، فهل كان كذلك بالنسبة لمال الخلفاء، وهو مال جمع من زكوات المسلمين، ومن فرائض فرضت عليهم لينفق فى المصالح العامة، ولا شك أن إعانة العلماء والمحدثين من مصارف ذلك المال، فإن أخذ فليس أخذه من مال الخلفاء، ولكن من مال الأمة التى صرف كل همته فى نشر حديث رسولها؟

إن أحمد رضى الله عنه قد كان بالنسبة لمال الخلفاء أعف، وكان فيه أزهد، بل كان يبعده عن نفسه إلى درجة النفور منه، رفض أن يأخذه من ولاية،رفض أن يأخذه فى عطاء قط، بل ألا يأخذ من مال من يقبل عطاء الخلفاء، ولقد شدد فى ذلك، حتى لقد كان يمنع أن ينتفع بأى وجه من أوجه الانتفاع بأى شئ لشخص قد قبل وقتاً ما بعضاً من مال السلطان.

هذا إجمال نفصله ببعض قليل من الأخبار الكثيرة التى وردت عنه فى ذلك:

٧٤- عندما جاء الشافعى إلى بغداد فى المرة الثانية التى أقام فيها، ونشر مذهبه بها، كان أحمد قد التزم مجلسه، ما كان يفارقه إلا لطلب حديث فى السفر أو الحضر، ولاحظ الشافعى أن أحمد كان يرحل إلى اليمن لطلب حديث عبد الرزاق بن همام كما بيَّنا، وكان يلاحظ بعد الشقة، وعظم المشقة التى يعانيها أحمد فى هذه الرحلة، بسبب أنه من المال قل، وقد كلف الأمين الشافعى أن يختار قاضيا لليمن، فوجد أن من التسهيل على أحمد أن يكون قاضى اليمن، ليسهل عليه السماع من عبد الرزاق من غير مشقة، فعرض على أحمد فرفض، فكرر العرض، فقال أحمد للشافعى وهو شيخه، وله منه التجلة والاحترام: «يا أبا عبد الله إن سمعت منك هذا ثانياً لم ترنى عندك[1]».

رفض أحمد من شيخه ذلك العرض الكريم، لأنه يريد أن يكون للعلم وحده وألا ينال من المال إلا ما كان خالياً من كل شبهة، لأنه يرى أن المشقة فى سبيل العلم يجب احتمالها، ولعله أيضاً كان لا يجيز لنفسه أن يتولى القضاء كأبى حنيفة.

٧٥- وإذا كان أحمد لم ينل من المال إلا ما كان خالياً من الشبهات، فهو قد تعفف كما نوهنا عن عطاء الخلفاء، وتشدد فى ذلك، وهو فى أعظم العسرة.

والحق أن الأئمة كانوا فى ذلك منقسمين إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول يتعفف عن مال السلطان والخلافة، ويرفض أن يأخذ، ويشدد فى الرفض ومن هؤلاء أبو حنيفة والثورى، فأبو حنيفة كان يعلم أن فى الامتناع عن الأخذ تعريض نفسه للتلف، لأن المنصور كان يختبر بقبوله العطاء مقدار ولائه، ومع ذلك يمتنع، ويرجوه بعض رجال المنصور أن يأخذ المال ويتصدق به، ولكنه يأبى أن يدخله فى ملكه ساعة من زمان، مهما تكن العواقب.

القسم الثانى يقبل عطاء الخلفاء، ويستعين به فى حاجات المعوزين وإعانة من يحتاج إلى معونة من أهل العلم، وفى أن يعيش عيشة تليق بكرامة أهل العلم وأهل الدين من غير إسراف أو تبذير.

وعلى رأس هذا القسم الحسن البصرى، ومالك رضى الله عنه، فمالك كان لا يتحوب

(١) المناقب لابن الجوزى ص ٢٧١ وقد نص على أن الشافعى كان مكينا عند الأمين.

فى الأخذ من الخلفاء، لأنه مال المسلمين، ومن أحق به من أهل العلم الذين وقفوا أنفسهم على تعليم الناس أمور دينهم وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وهم فى ذلك كالجند قد وقفوا أنفسهم لحماية الثغور من الأعداء لكيلا يثلموا فيها ثلمة ينفذون منها إلى الأمة، فإنه إذا كان الجند كذلك، فالعلماء لمنع الضلال، ولئلا يثلم الدين الثلم الذى يصل إلى قلوب الأمة، فتزل قدم بعد ثبوتها وتنوق السوء، وهذا بلا شك من مالك نظر له أساسه ووجهته، ويزكيه أن مالكا رضى الله عنه كان يحترم الحال الواقعة من نظام الحكومة أياً كان، ومهما يكن حال الحاكم، ساعياً فى تغيير نفسه بالإصلاح والموعظة الحسنة، وذلك يقتضى الاتصال لا المقاطعة، والاتصال يوجب عليه أن يقبل العطية ولا يردها.

والقسم الثالث- وسط بين الأول والثانى، يقبل العمل للخلفاء ويأخذ العطاء ويتصدق به، وإن كان حظاً مقسوماً ولم يكن عطاء أخذه، وهو الشافعى، فقد تولى الولاية للرشيد، وقبل عطاءه، ووزعه صدقات، وقبل أن يأخذ سهم بنى المطلب من الغنيمة، وقد كان لهم سهم فيها، لإلحاقهم ببنى هاشم إذ كانوا معهم فى السلم والحرب، جاهلية وإسلاما.

٧٦- ولا شك أن أحمد اختار مسلك أبى حنيفة، وإن كان حال أحمد تجعل اختياره أعظم ابتلاء، لأنه كان فقيراً فهو يرفض عطاء الخلفاء وغيرهم ويكرى نفسه، ويكتب للناس الكتب بأجر، فكان فى رفضه المحتمل الصبور، وأبو حنيفة كان رجلا ثريا له تجارة تدر عليه الدر الوفير، وكان يسد به حاجة الفقهاء والمحدثين الذين كانوا على اتصال به، وله على أى حال الفضل الكبير.

كان أحمد يرفض عطاء الخلفاء، ولو كان يعم ولا يخصه، ولم يقصد به شخصه، بل وصفه، يروى أن المأمون دفع إلى شيخ من شيوخ الحديث فى عصره مالا، ليقسمه على أصحاب الحديث، لأن فيهم ضعفاء أراد أن يعينهم على ما خصصوا أنفسهم له، فما بقى منهم أحد إلا أخذ ما عدا أحمد بن حنبل[1].

ولقد كان ذلك والمأمون لم يتجه إلى محنة الفقهاء والمحدثين، واختبارهم، وحملهم على أن ينطقوا بأن القرآن مخلوق، إذ أنه لم يتجه إلى ذلك الامتحان إلا بعد أن خرج غازيا، ومات فى خرجته هذه بطرسوس، وقد كان ذلك فى السنة الأخيرة من خلافته.

---

(١) حلية الأولياء جـ٩ ص١٨١.

ولاشك أن عرض العطاء عليه لم يكن ظاهراً من الحاكمين في عهد المعتصم والواثق بل ظهرت المحنة والأذى، وكان الابتلاء بالبلاء لا بالعطاء، وبالمحنة لا بالنعمة، ويظهر أنه كان بذلك النوع من الاختبار طيب النفس راضياً مطمئناً مستسلماً لقضاء الله سبحانه وتعالى، مستعينا به، راجياً رحمته دون سواه.

٧٧- ولما ذهبت دولة المحنة والبلاءوجاءت دولة الاطمئنان والقرار، إذ جاء عصر المتوكل اختبر أحمد اختباراً آخر قاسياً على النفس، وله عقباه في الجسم، ذلك أن المتوكل عرض عليه المال الكثير، والدر الوفير، وألحف في العرض، وشددت حاشيته على أحمد فيه، فأصر أحمد على الامتناع إصراراً شديداً، ولم يقبل أن يأخذه ويتصدق به، وكان الخليفة يطلب إليه ذلك، ولكن أحمد لم يرد أن يدخل ذلك المال في ملكه ساعة من الزمان إلا مضطراً، فهو في نظره المال الذي لا يقاربه أهل النزاهة لأن غيره أولى، إذ هذا المال لسد الثغور وإعداد العتاد، والقوة، ويعد الجند، وإغاثة المحتاج والبائس والمعتر، وما كان أحمد يعد نفسه بفضل ما منّ الله به عليه من الغلة القليلة من أهل الفقر والحاجة.

رد أحمد مال المتوكل، ولم يقبله، وإن أكره على قبوله وزعه بين المحتاجين إليه من ذوي الفاقة والتجمل، وقد كان ذلك الإكراه يحدث أحياناً في أول عصر المتوكل، إذ ألسنة أهل السوء لا تني عن تحريضه عليه، وإغراء العداوة بينهما، حتى لقد فتشت داره بسعاية كاذبة، أساسها أنه آوى علوياً خارجاً على الخلافة في بيته، فكان في مثل هذا الجو الذي تسود فيه الريبة يأخذ المال مكرها، ويوزعه على أهل الحاجة المتجملين المستترين.يروى أن وزير المتوكل كتب له «إن أمير المؤمنين قد وجه إليك جائزة، ويأمرك بالخروج إليه، فالله الله أن تستعفي، أو ترد المال، فيتسع القول لمن يبغضك[1]» فأحمد يضطر ليبدد ظلمات السعاية إلى القبول، ولكنه لا يمسه، ويأمر ولده صالحاً أن يأخذه ثم يوزعه في اليوم التالي على أبناء المهاجرين والأنصار وغيرهم من أهل التجمل والحاجة، وكأنه يرى أنهم أولى بمال المسلمين منه، وقد حرموا عطاءهم.

ولكن المتوكل يطمئن إلى جانب أحمد كل الاطمئنان عندما تبين له ما هو عليه من تقى وإيمان، وابتعاد عن الفتن، حتى أنه تبلغه نميمة وسعاية هي: «إن أحمد لا يأكل من طعامك،

---

(١) المناقب لابن الجوزي ص٣٦٩.

ولا يجلس على فراشك، ويحرم هذا الشراب الذى تشرب» فيقول قولا حاسما قاطعاً لكل مشاء بنميم: «لو نشر المعتصم وقال لى فيه شيئاً لم أقبله»[1].

وعندما بلغ أحمد هذه المنزلة من الثقة ترك له المتوكل حريته كاملة فى أن يقبل عطاءه أو يرده، فكان يرده، ولو كان قد أرسله ليوزعه على أهل الحاجة والمعوزين، فإنه روى أنه وجه إليه ألف دينار ليوزعها على أهل الحاجة، فقال: أنا فى البيت منقطع عن الناس وقد أعفانى أمير المؤمنين مما أكره، وهذا ما أكره.

٧٨- وإذ كان أحمد قد عف عن مال الخليفة، وأراحه هذا من الاستطالة عليه لحمله على الأخذ مكرها، فإن ذلك العالم الجليل التقى لم يهدأ باله كاملا، لأن أولاده وذوى قرباه كانوا يأخذون مال الخليفة، وكان ينهاهم فلا ينتهون، ويقول لهم: «لم تأخذونه، والثغور معطلة غير مشحونة، والفئ غير مقسوم بين أهله»[2].

ثم إنه يقاطعهم، ولا يؤاكلهم، ولا يشاربهم، حتى أنه لا يأكل الخبز الذى يخبز فى تنورهم، وبنارهم، فإنه يروى أنه قد خبز له خبز فى تنور مسجور فى بيت ولده، فرفض تناوله، لأنه يأخذ جوائز السلطان، ويبلغ الخليفة ذلك، فلا يغضب ولا ينقم، إذ عرف إيمانه وإخلاصه، ويقول: «إن أحمد ليمنعنا من بر ولده» ويأمر بإعطاء أقاربه وأولاده خفية عنه.

ولكن هل لنا أن نقطع أن أحمد كان يرى أخذ مال الخلفاء حراماً حرمة لاشك فيها؟ يظهر أنه كان يشك، ولا يقطع بالحرمة، والشك بالنسبة إليه كاف ليمتنع، ولينزه نفسه ولاينتفع بما يشك فيمن أخذ منه رغم أنه قد يكون مؤمناً بأنه ليس حرام.

يروى فى ذلك أنه دخل عليه ابنه يعوده، وهو مريض، فقال له: يا أبت عندنا شئ بقى بما كان يبرنا به المتوكل، أفأحج منه؟ قال: نعم، قال: فإذا كان عندك هكذا فلم لا تأخذ؟ فقال: «يابنى ليس هو عندى بحرام ولكنى تنزهت عنه»[3].

إذن فأحمد ما كان يقطع بأن قبول العطاء من الخلفاء حرام، ولكنه كان يشتبه،

---

(١) المناقب ص ٣٦٩. (٢) المناقب ص ٣٨٤. (٣) المناقب ص ٣٨٥

وحيثما اشتبه فإنه ينزه نفسه، ذلك أنه من الزهاد والأبدال الذين يؤثرون الخصاصة مع نفس نزهة على المال والثراء والنعمة مع اضطراب النفس بالشك والاشتباه والحيرة، فهم يتركون ما يريب الى مالا يريب، وكذلك كان فى فكره وقلبه وإيمانه.

علم أحمد

٧٩- ذاع علم أحمد، واشتهر وتحدث الناس بذلك، وهو حي يرزق، بل إن علمه بالحديث والأثر ذاع، وهو لا يزال شابا يتلقى العلم، ويأخذ عن الشيوخ، حتى أن أحمد بن سعيد الرازى قال فيه وهو شاب: ما رأيت أسود الرأس أحفظ لحديث رسول الله ﷺ، ولا أعلم بفقهه من أحمد بن حنبل. ويقول له شيخه الشافعي: «أنت أعلم بالأخبار الصحاح منا، فإذا كان خبر صحيح، فأعلمنى، حتى أذهب إليه كوفياً كان أو مصرياً أو شامياً».

ولقد روى المزنى أن الشافعي قال، «ثلاثة من عجائب الزمان، عربى لا يعرب كلمة، وهو أبوثور، وأعجمى لا يخطئ فى كلمة، وهو الحسن الزعفرانى، وصغير كلما قال شيئاً صدقه الكبار، وهو أحمد بن حنبل» ويروى حرملة بن يحيى تلميذ الشافعي أنه قال: خرجت من بغداد، وما خلفت بها أحداً أورع ولا أتقى ولا أفقه من أحمد بن حنبل.

ولقد وصفه الشافعي بالعقل مع علم الرواية والفقه. فقد قال فيه كما روى تلميذه محمد بن الصباح: «ما رأيت أعقل من أحمد بن حنبل، وسليمان بن داود الهاشمى».

هذه كلمات الشافعي، وهو العالم الأريب، فى أحمد الشاب، ولاشك أنه بعد أن تقدمت سنه وهو لم ينقطع عن طلب الفقه والحديث يوما، قد نما علمه وعقله، وذاع اسمه وذكره، وخصوصاً بعد أن ابتلى فأحسن البلاء، وصبر الصبر الجميل، ولم يئن ولم يشك الى أحد من خلق الله أذى الإنسان، ولننقل بعضا قليلا من شهادة معاصريه فيه.

فقد قال على بن المدينى معاصره: «ليس فينا أحفظ من أبى عبد الله بن حنبل» ويقول فيه: «أعرف أبا عبد الله منذ خمسين سنة، وهويزداد خيراً».

ويقول قرينه ومعاصره القاسم بن سلام «انتهى العلم إلى أربعة: أحمد بن حنبل، وعلى بن المدينى، ويحيى بن معين، وأبى بكر بن شيبة، وأحمد أفقههم فيه ويقول فيه: «ما رأيت رجلا أعلم بالسنة منه».

ولقد قال فيه يحيى بن معين «والله لا نقوى على ما يقوى عليه أحمد ولا على طريقة أحمد».

ويقول فيه عبد الرحمن بن مهدى: «هذا أعلم الناس بحديث سفيان الثورى»، ويقول «ما نظرت إلى أحمد بن حنبل إلا تذكرت به سفيان الثورى[1]».

وسفيان الثورى فقيه أثرى زاهد، نزه النفس عفيف، سنخصه بالذكر عند بيان من أثروا في نفس أحمد بن حنبل، سواء في ذلك من شاهدهم وعاينهم، ومن تلقى علمهم من تلاميذهم وأصحابهم، فإن سفيان كان أبرز الآخرين فى علم أحمد وفقهه.

٨٠- هذه قبسة أخذناها من المنقول عن العلماء فى الثناء على ذلك الإمام الجليل الذى بذل نفسه فى سبيل ما يعتقد، وربى نفسه وكملها، واستحفظ أحاديث رسول الله ﷺ وفتاوى أصحابه، فرواها ودونها، وتفهمها، وتخرج عليها وأخذ طريقته فى الفقه منها، فكان علمه كله ينتهى إليها.

ولا نريد فى هذا الموضع من بحثنا أن نبين مناحى علمه، ومنهجه فى الحديث والفقه، بل إن لذلك موضعه فى دراسة آرائه ورواياته وفقهه، إنما الذى نريد أن نبينه، ونحن فى دراسة آرائه، تاريخه وأحواله، والموجهات له. هو كيف تكونت له تلك الثروة العلمية؟

وإن العوامل التى توجه الناشئ، أوالشادى، أربعة: أولها- صفاته سواء أكانت خلقية أم كانت كسبية- وثانيها الموجهون له من الشيوخ، ومن يتصل بهم، وثالثها- حياة الشخص، ودراساته الخاصة- ورابعها العصر الذى أظله والبيئة التى اكتنفته.

ولنتجه إلى بيان كل عامل من هذه العوامل، ليتجلى للقارئ التوجيهات المختلفة التى سيطرت على هذه النفس الكريمة، وأنتجت تلك الثمرات الطيبة من علم السنة، وفقه الأثر، وآرائه فيما يخوض فيه علماء الكلام، قالها مخلصاً فى بيانها، ويستوى فى ذلك أن يكون الحق الذى لاشك فيه، أو غيره مادامت هى خلاصة ما انتهى إليه تفكيره، أو ما وجهته إليه دراساته، ولنبدأ من هذه العوامل بصفاته:

---

(١) فى المناقب لابن الجوزى، وحلية الأولياء، وتاريخ الحافظ الذهبى، وطبقات السبكى ثناء كثير للعلماء على أحمد قد قبسنا منها القبسة، وارجع إلى الباقى فيها.

١- صفاته

٨١- اتصف أحمد بصفات كانت هى السبب فى هذه الشهرة التى اكتسبها، وفى ذلك العلم الغزير الذى خلفه من بعده وسارت الركبان بذكره، وهذه الصفات بعضها هبات من الله العلى القدير يهبها لمن يشاء من خلقه، وبعضها صفات اكتسبها بالتربية، والمران، والنشأة، والتوجيه، والنزوع إليها.

ولنذكر تلك الصفات بنوعيها، ونشير إلى آثارها فى تكوين علمه:

٨٢- أولى هذه الصفات الحافظة القوية الواعية، وهى صفة عامة المحدثين، وأهل الإمامة منهم بشكل خاص، ولقد اتصف بها مالك واتصف بها الشافعى من الفقهاء الذين تركوا ثروة من الفقه والنظر والاستنباط.

وهذه الحافظة هى الأساس لكل علم ونظر، فلابد لأهل العلم أن تكون عندهم طائفة حفظوها يبنون عليها، ويستنبطون منها، وإن العلماء بالنفس فى عصرنا الحاضر، كما كان الناس فى الغابر- يردون عناصر الذكاء إلى الذاكرة المدركة والحافظة الواعية، والبديهة الحاضرة التى تثير المعلومات التى حفظت فى أوقاتها المناسبة.

ولقد آتى الله أحمد من هذه الصفة حظاً وفيراً، والأخبار فى ذلك متضافرة يؤيد بعضها بعضاً، فمن ذلك ما يروى عنه، فهو يقول: «كنت أذاكر وكيعاً بحديث الثورى، فكان إذا صلى العشاء خرج من المسجد إلى منزله، فكنت أذاكره، فربما ذكر تسعة أحاديث، أو العشرة، فأحفظها فإذا دخل، قال لى أصحاب الحديث: أمل علينا، فأمليها عليهم، فيكتبونها».

ولقد شهد بقوة حفظه معاصروه، حتى عد أحفظهم، وحتى لقد قيل لأبى زرعة معاصره، من رأيت من المشايخ والمحدثين أحفظ؟ قال: أحمد بن حنبل.

٨٣- ولم يكن أحمد حافظاً واعياً فقط، بل كان ينقل ما ينقل فيحفظ أحاديث رسول الله ﷺ وفتاوى أصحابه، وفتاوى التابعين الذين اشتهروا بالورع والفقه والإفتاء، ويتفهم كل ذلك تفهم العارف المستنبط الذى يبنى على ما عرف، ولقد امتاز بذلك الفهم من محدثى عصره، فقد كانوا يكتفون بالرواية دون الفقه والدراية، وكأنهم تركوا الاستنباط للفقهاء الذين كانوا مختصين بصناعة الاستنباط وانطبق عليهم تشبيه أبى حنيفة الذى شبه فيه المحدثين

بالصيادلة، والفقهاء بالأطباء، أما أحمد فكان يعنى بفهم فقه الآثار، كما كان الحافظ الراوى الذى بلغ الشأو البعيد فى الرواية.

يقول فى ذلك إسحاق بن راهويه: «كنت أجالس بالعراق أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وأصحابنا، فكنا نتذكر الحديث من طريق، وطريقين، وثلاثة، فأقول: ما مراده؟ ما تفسيره؟ ما فقهه؟ فيقفون كلهم إلا أحمد بن حنبل، وقد كان علمه بالحديث والسنة، وفتاوى التابعين، واستنباطه الأحكام منها سببا في أن كان إماماً فى الحديث وإماماً فى الفقه، حتى لقد قال فى ذلك تلميذه إبراهيم الحربى:

أدركت ثلاثة لم ير مثلهم، ويعجز النساء أن يلدن مثلهم: رأيت أبا عبيد القاسم بن سلام، ما أمثله إلا بجبل نفخ فيه روح، ورأيت بشر بن الحارث فما شبهته إلا برجل عجن من قرنه إلى قدمه عقلا، ورأيت أحمد بن حنبل فرأيت كأن الله جمع له علم الأولين والآخرين من كل صنف، يقول ما شاء ويمسك ما شاء[1]. وجمعه لعلم الأولين والآخرين هو بحفظه للأحاديث، وآثار السلف وفهم فقهها.

٨٤- والصفة الثانية، وهى أبرز صفات أحمد، وهى التى أذاعت ذكره، ونشرت خبره، وهى صفة الصبر، والجلد وقوة الاحتمال، وهى مجموعة من السجايا الكريمة، أساسها قوة الإرادة، وصدق العزيمة، وبعد الهمة، مهما يتعب الجسم فى سبيل ذلك، ولقد كانت هذه الصفة المزاج الذى اختص به أحمد، فجمع بها بين الفقر والجود والعفة وعزة النفس والإباء، وبين العفو واحتمال الأذى، وهى التى جعلته يحتمل ما يحتمل فى طلب العلم، غير وَانٍ ولا راض بالقليل منه، يجوب الأقطار، ويقطع الفيافى والقفار، راكباً إن أسعفته الحال، وماشيا إن ضاقت النفقة، فهو يرحل إلى البصرة والكوفة، وإلى اليمن، والحجاز، ويكرر رحلاته طلبا للحديث، وليتلقى من رجاله، ويؤجر نفسه لحمل الأمتعة لينال ما يسد به رمقه فى الطريق، كما يكتب بأجر وينسخ عندما يحط الرحال وتضيق به الحال بل يصنع بعض ما يعرف من الصناعات ليأكل من عمل يده اقتداء بالنبيين، واتباعا لمنهاج الصالحين، ويفضل ذلك على العطاء لأن اليد العليا خير من اليد السفلى.

والقوة التى كانت تمده بالعون هى هذه الصفة السامية- الصبر والجلد وقوة الاحتمال وقوة الإرادة والعزيمة وبعد الهمة، مع الفقر وشدة الحاجة.

---

(١) هذا النقل وسابقه من المناقب لابن الجوزى وحلية الأولياء، والحافظ الذهبى، وطبقات ابن السبكى.

ولما صار له شأن من الشأن، وتصدى للدرس والإفتاء نزل به البلاء الأكبر والمحنة العظمى، فكانت تلك الصفة هى عدته، وبها كانت أهبته، فقد صبر وصابر الذين أنزلوا به الأذى، حتى ملوا الأذى ولم يهن ولم يستكن، ولم يستخذ- لهم-، ولم يجبهم إلى قولهم؛ لأنه فى اعتقاده البدعة وإن لم يكن كفراً والانحراف وإن لم يكن مروقا وما كان ذلك الاحتمال إلا بقوة الإرادة والعزيمة وقوة الاحتمال والجلد.

ولما من الله عليه بالرخاء بعد الشدة، ابتلى بالنعمة بدل النقمة، وكان لابد أن يحسن البلاء فيها، كما أحسن البلاء فى الشدة، قدم إليه العطاء كثيراً موفوراً، وهو فى الحاجة التى تشبه المخمصة، وأولاده وأحفاده حوله يقاسون ما يقاسى من هذه الحاجة، ولكنه علا على ذلك بقوة إرادته، وصدق عزيمته، وبعد همته، فرد كل عطاء لنزهة نفسه، وليبقى هو لله خالصاً لا لأحد من عبيده، فكانت تلك الصفة فى هذا أيضاً عدته، وجهاده هنا لا يقل عن جهاده الأول، بل هو مثله، وإن لم يكن من نوعه، ولكنه أنبل، وأسمى، وأعلى، فرضى الله عنه.

ومما لاشك فيه أن هذه الصفة هى التى كونت له تلك السمعة الذائعة، وتلك الشخصية الرائعة، وهى أبرز صفاته، ومفتاح عظمته، وسرها، وعنوانها.

٨٥- وإن من الحق علينا أن نذكر أن صفة الصبر التى امتاز بها أحمد هى من نوع الصبر الذى جاء ذكره فى القرآن الكريم، ودعا إليه يعقوب عليه السلام بنيه فيما حكى الله سبحانه وتعالى عنه بقوله: «فصبر جميل».(١)

والصبر الجميل هو الصبر من غير أنين، ولا شكوى، ولا ضجر، وكذلك كان أحمد رضى الله عنه؛ فلقد نزل به الأذى فما أنَّ، وما ضج بالشكوى، وكان فيه صاحب الجَنان الثابت الذى لا يطيش، ولا يذهب.

ولنذكر لك خبراً يدل على قوة جنانه وثباته، فإن مما يروى أنه أدخل على الخليفة فى أيام المحنة، وقد هولوا عليه لينطق بما ينجيه ويرضيهم، وقد ضرب عنق رجلين فى حضرته، ولكنه فى وسط ذلك المنظر المروع، وقع نظره أيضاً على بعض أصحاب الشافعى، فسأله: وأى شئ تحفظ عن الشافعى فى المسح على الخفين. فأثار ذلك دهشة الحاضرين، وراعهم ذلك الجنان الثابت الذى ربط الله على قلب صاحبه، حتى لقد قال خصمه أحمد بن أبى دؤاد متعجباً: انظروا لرجل هوذا يقدم لضرب عنقه، فيناظر فى الفقه(٢). ولكنها الإرادة القوية،

(١) سورة يوسف: ١٨

(٢) حلية الأولياء جـ٩ ص ١٨٦.

والإيمان العميق، والنفس المفوضة المسلمة، لقضاء الله وقدره، وهو الصبر الجميل الذى أخذ نفسه به، حتى أنه لم يئنّ عند المرض خشية ألا يكون صبره على أمر الله جميلا.

٨٦- وقد يتساءل القارئ عن سر هذه القوة التى جعلته يحتمل ما احتمل، ويعلو على الشدائد، وعندى أن السر في ذلك أن هذا الرجل العظيم قد اعتز بالله وحده، وتوكل عليه تعالى وحده، ولم يحس بعظمة أحد سواه، ولامتلاء نفسه بهذا الوجدان العظيم استهان بكل شئ، استهان بالشدائد واستهان بمنزلها، واستهان بمفاخر الحياة وزينتها، ورضى من متاعها بالقليل، ولم يقنع من العمل لله بغير الكثير الوفير، وقد أعطاه ذلك الاعتزاز علواً عن سفساف الأمور، فلم يعلق بنفسه درن من حقد، أو حب انتقام، ولذلك كان كثير العفو عمن يسئ إليه.

يروى أن رجلا قد اغتابه. قال له: ياأبا عبد الله اغتبتك، فاجعلنى فى حل، قال: أنت فى حل، إن لم تعد.

ويروى أنه ظهر من بعض إشارته عدم تقديره لفقه أبى حنيفة، لاختلاف منهاجيهما فقال بعض المتعصبين لأبى حنيفة. «بول أبى حنيفة أكبر من ملء الأرض مثلك» ثم تركه مغاضباً، ثم عاد إليه نادماً، وقال معتذراً: ياأبا عبد الله، إن الذى كان منى كان على غير تعمد، فأنا أحب أن تجعلنى فى حل، فقال أحمد العظيم فى نفسه: مازالت قدماى من مكانهما، حتى جعلتك فى حل[1].

ولا عتزازه بالله كان متواضعاً متطامناً لعامة الناس، مقيلا لعثراتهم، فإن المعتز بغير الله يكون غليظ العنق متكبراً، والمعتز بالله يكون طيب القلب متطامنا، ولقد حكى عنه تلميذه المروزى، فأحسن فقال: «لم أر الفقير فى مجلس أعز منه فى مجلس أبى عبد الله، كان مائلا إليهم، مقصراً عن أهل الدنيا، وكان فيه حلم، ولم يكن بالعجول، وكان كثير التواضع، تعلوه السكينة والوقار، إذا جلس فى مجلسه بعد العصر للفتيا، لا يتكلم، حتى يسأل، وإذا خرج إلى مسجده لا يتصدر، ويقعد حيث انتهى به المجلس»

٨٧- الصفة الثالثة من صفات أحمد التى امتاز بها: النزاهة بأدق معانيها، وكانت فى أشكالها وصورها ذات مظاهر عدة، فهو نزه النفس، فلم يأخذ قليلا ولا كثيراً من مال

(١) المناقب لابن الجوزى ص ١٢٣.   (٢) تاريخ الحافظ الذهبى.

غيره، فكان عفيفاً فى أعلى درجات العفة، وعيوفاً عن أموال الناس فى أكمل ما يكون عليه الرجل الكامل، وكان نزيهاً فى إيمانه، فلم يجعل عليه سلطانا، ولم يطق أن ينطق بغير ما يعتقد، ولا أن يوارى ويدارى، ولو كان السيف يبرق فى يد من يوعد به، ورضى بإنزال الأذى الشديد عن أن ينطق بكلمة فيها مداجاة، فما كان يرضى بالدنية فى دينه، وكان نزها فى عقله، فلم ير أن يخوض فى أمر لم يخض فيه السلف الصالح، وكذلك سلك فى فقهه فوجد أن من نزاهة العقل ألا يفتى حيث علم أن لأحد الصحابة فتوى فى المسألة التى سئل فيها، بل كان إذا وجد الصحابة اختلفوا فى مسألة لم يوازن بين أقوالهم، ويختار واحداً منها على ضوء ما تؤدى إليه الموازنة المستقيمة والقياس الدقيق إذا لم يكن نص أو خبر صحيح، بل يجعل المسألة ذات أقوال، وللمبتلى أن يختار أيها شاء إذا لم يكن أحدها أقرب إلى النص من غيره، فنزاهة الفكر أو الفقه عنده توجب عليه الاتباع المطلق للسلف الصالح، وليس من شأن الاتباع المطلق أن يخطئ هذا، ويصوب ذاك من غير نص، إذ كل واحد منهم من رسول الله ملتمس.

٨٨- هذه نزاهة مطلقة، أخذ نفسه ذلك الإمام الجليل بها، ولقد دفعته عفة النفس أو نزاهتها على حد تعبيره أن يترك بعض الحلال، وأن يمتنع عن قبول عطاء الخلفاء، مع تصريحه لبعض أولاده بأنه حلال يصح الحج منه، وأنه يتركه تنزيهاً للنفس، لا تحريماً.

وبهذا التضييق الذى سلكه فى شأن نفسه، حتى كان لا يأكل إلا من كسب يده، أو من غلة عقار ورثه، ويلقى فى سبيل ذلك العناء الشديد، والحرمان من كثير من طيبات الحياة، ولهذا كان زاهداً، ولكنه زهد، ليس أساسه الرغبة عن طيبات الحياة، بل أساسه طلب الحلال، ولكن لا يطلبه من مال فيه شبهة، بل من مال يناله من غير أن تصاب النفس فى نزاهتها أو عزتها، ومن غير أن يلجأ فى ذلك إلى أحد من العباد.

وكان يرى أن الزهد الذى يلين القلوب، ويرقق النفوس ليس هو فى الامتناع عن الحلال، ولكن فى طلبه من غير أن يدنس النفس.

يروى فى ذلك أن أبا حفص عمر بن صالح الطرسوسى قال: «ذهبت إلى أبى عبد الله فسألته: بم تلين القلوب، فأبصر إلى أصحابه، ثم أطرق ساعة ثم رفع رأسه، فقال: يابنى، بأكل الحلال، فمررت إلى أبى نصر بشر بن الحارث فقلت له: ياأبا نصر بم تلين

القلوب؟ قال: «ألا بذكر الله تطمئن القلوب» فقلت، فإنى جئت من عند أبى عبد الله، فقال: هيه أيش قال لك أبو عبد الله؟ قلت قال: بأكل الحلال، فقال جاء بالأصل، فمررت إلى عبد الوهاب بن أبى الحسن، فقلت: بم تلين القلوب، فقال: «ألا بذكر الله تطمئن القلوب» قلت: فإنى جئت من عند أبى عبد الله، فاحمرت وجنتاه من الفرح، وقال لى: أيش قال أبو عبد الله؟ فقلت؟ قال: بأكل الحلال، فقال: جاءك بالجوهر، الأصل كما قال، الأصل كما قال».

هذه القصة تعطيك منطق أحمد الدقيق فى ورعه وزهده، فهو ما كان ينقطع عن الحياة وأسبابها ومتعها، بل كان لا يمتنع عن متع الحياة على شرط الدين والخلق الفاضل، وهو ألا يأخذها من غير حلها، فهو يطلب الحلال، ولا يأكل إلا الحلال، وفى تحرى الحلال كانت نفسه معنَّاة، يترك ما تشتبه فيه قل أو جل، ولا يأخذ إلا مالا شبهة فيه، ويكتفى، وإن قل، فمنطقه فى هذه الحياة هو منطق الحى القانع الراضى، الزاهد فى غير الحلال، مهما تكن حاجته إليه.

وفى دائرة الحلال الذى لا شبهة فيه يستطيب متع الحياة، ويستأنس الصحاب وأهل المروءة، ويقول: يؤكل الطعام بثلاث: مع الإخوان بالسرور، ومع الفقراء بالإيثار، ومع أبناء الدنيا بالمروءة.

وكان يحب الصداقة والأصدقاء، ويفهم معناها الدقيق، ويعرف أن الحياة من غير أصدقاء حياة جافة ذليلة، ويقول «إذا مات أصدقاء الرجل ذل».

ويسخو ويجود بالحلال القليل الذى ناله من طيبات هذه الدنيا، ويقول فى ذلك: «لو أن الدنيا تقل، حتى تكون فى مقدار لقمة، ثم أخذها امرؤ مسلم، فوضعها فى فم أخيه المسلم ما كان مسرفاً، وهذا أقصى غايات الجود»

ولقد كان رحمه الله يرى أن الاقتصار على الحلال الخالص الذى لا شبهة فيه مرتبة هى من أعز المراتب نيلا، لا يقوى عليها إلا الأشداء، ويرى أن القوة الحقيقية للإنسان ليست فى قوة البدن، ومنة الجسم، ولكن فى الاستيلاء على النفس، وحملها على الاقتصار على الحلال، وألا تسير وراء ما تهوى، ولقد سئل رحمه الله عن الفتوة فقال: «إنها ترك ما تهوى لما تخشى» أى أن قوة العزيمة والتحكم فى الأهواء والسيطرة عليها هى القوة كل القوة، أو هى القوة التى يليق أن يتصف بها الإنسان، ويتميز بها عن سائر الحيوان.

٨٩- وأما نزاهة العقل والإيمان، فحسبك فى بيانها ما نقلناه من أخبار المحنة، وكيف صابر وجاهد، وما كان جهاده إلا لينزه عقله عن أن يفكر فى أمر لم يؤثر عن السلف أن عنوا بدراسته، وأن يخوض فى مسائل الخوض فيها يؤدى إلى متاهات يتيه فيها العقل، ويضل، ولايقوى على الوصول إلى الحق فى بيدائها المتسعة، بل كان يفوض كل التفويض فى كل المشتبهات التى وردت فى القرآن، وسيكون لذلك فضل من البيان نذكره عند الكلام فى آرائه المتصلة بالعقيدة فى ذلك المضطرب الفسيح من الآراء فى العصر الذى اشتدت فيه الاحتكاكات الفكرية بين ذوى المنازع المتباينة.

وقد رأيت فى أعمال الخلفاء معه كيف ينزه أ يمانه عن أن يأخذ بالتقية، لأنها منزلة لا ينزل إليها إلا الذين لا يحتملون الشديدة فى سبيل اليقين، ورخصة لا يترخص فيها إلا الذين يضعفون ولا يحتملون، أما الأقوياء فهم ينزهون إيمانهم عنها، والناس فى الإيمان درجات، وقد كلف كل مؤمن قدر طاقته.

٩٠- ولنزاهة عقله وإيمانه ابتعد عن الجدل مع أهل الأهواء والبدع فى نظره، لأن عدوى الأفكار تسرى بين المتجادلين بالاحتكاك كما تسرى عدوى الأمراض بالاحتكاك والاختلاط، وكذلك كان ينهى أصحابه عن الجدل معهم تنزيها لإيمانهم وابتعاداً عن كل مواطن الريب.

سأله بعض أصحابه قائلا: إن هنا من يناظر الجهمية، ويبين خطأهم، ويدقق عليهم المسائل، فما ترى؟ قال: لست أرى الكلام فى شئ من هذه الأهواء، ولا أرى لأحد أن يناظرهم، أليس قال معاوية بن قرة: الخصومات تحبط الأعمال، والكلام الردئ لا يدعو إلى خير، تجنبوا أهل الجدال والكلام، وعليكم بالسنن، وما كان عليه أهل العلم قبلكم، فإنهم كانوا يكرهون الكلام، والخوض مع أهل البدع، وإنما السلامة فى ترك هذا، لم نؤمر بالجدل والخصومات، وقال: إذا رأيتم من يحب الكلام فاحذروه(١).

ولقد كتب إليه يسأله عن مناظرة أهل الكلام، والجلوس معهم، فأملى هذا الكتاب جواباً عن السؤال:

---

(١) تاريخ الذهبى «مقدمة المسند ص ٢٢» طبع المعارف بتحقيق الأستاذ الشيخ أحمد شاكر.

«أحسن الله عاقبتك، الذى كنا نسمع، وأدركنا عليه من أدركنا أنهم كانوا يكرهون الكلام، والجلوس مع أهل الزيغ، وإنما الأمر فى التسليم والانتهاء إلى ما فى كتاب الله، لا تعدُ ذلك، ولم يزل الناس يكرهون كل محدث من وضع كتاب وجلوس مع مبتدع، ليورد عليه بعض ما يلبس عليه فى دينه[1]».

وهكذا ينهج الإمام أحمد منهج الإمام مالك، فقد كان مالك رضى الله عنه يكره الجدال، ويعد الجدل بعيداً عن لب الدين وحقيقته، وأن أهل الجدل هم الذين أفسدوا على الناس أمور دينهم، وعلى هذا المنهاج سار أحمد.

ولقد كان أبو حنيفة والشافعى رضى الله عنهما على غير ذلك المسلك، فلقد كان أبوحنيفة يجادل الجهمية وغيرهم، ويلحن بالحجة عليهم ويسد عليهم طرائقهم، والشافعى كان قوى الجدل شديداً فى الخصام، ولكن لطلب الحق، لا الغلب، وإن كتبه كلها صور من المناظرة الجيدة المستقيمة، وكل ما يختار من المناهج والمسالك.

٩١- وأما نزاهة فقهه، فقد كان حريصاً على ألا يخرج عن السنة، وكان متبعا للرسول والصحابة فى كل فقهه، وما يخرجه من آراء، فأساسه ماروى عن النبى ﷺ وعن التابعين، وكان حريصاً كل الحرص على ألا يرد فى فقهه حديثاً لرسول الله ﷺ إلا إذا عارضه أقوى منه، كان يقول «من رد حديث رسول الله ﷺ، فهو على شفا هلكة» وكان يقول: «ما كتبت حديثاً عن النبى ﷺ إلا وقد عملت به».

وإذا لم يجد الحديث ولا السنة عن الصحابة اجتهد فى تخريج المسألة على منهاج من سبقه غير مبتدع سبيلا غير سبيلهم، وكان ينهى عن الاجتهاد فى مسألة لم يتكلم فيها أو فى منهاجها أحد ممن سبقه، ولذلك كان يقول لخلاصة تلاميذه «إياك أن تتكلم فى مسألة ليس لك فيها إمام».

وهكذا تراه يحرص على أن ينزه فقهه عن الخروج على السنة، ويقيده بقيود لا نرى غيره حرص على تقييد فقهه بها، ولنؤجل لبيان ذلك بياناً كاملا إلى الكلام فى فقهه إذ هو لب موضوعنا وغاية بحثنا.

---

(١) الذهبى مقدمة المسند.

٩٢- الصفة الرابعة من صفات أحمد التى امتاز بها الإخلاص، والإخلاص فى طلب الحقيقة ينقى النفس من أدران الغرض، فتستنير البصيرة، ويستقيم الإدراك ويشرق القلب بنور المعرفة وهداية الحق، ولقد وجدنا الأئمة الثلاثة الذين سبقوا أحمد فى الاجتهاد الفقهى، وكان لنا حظ دراستهم، قد اتصفوا جميعاً بهذه الصفة وامتازوا بها، ذلك لأن الهداية لا تكون إلا لمن يقذف الله فى قلبه بنور الإخلاص، إذ الإخلاص لله سبحانه وتعالى هو أن يحب الإنسان الشئ لا يحبه إلا لله فلا يطلب العلم لمراء أو جدال، أو لا حتياز مجالس، أو لجاه عند ذى سلطان، ومن ارتقى بعلمه إلى هذه الرتبة لا تعلق به غواشى الامتراء، ومعوقات الهوى، بل يتجه إلى الحقيقة اتجاها مستقيما لا عوج فيه، ومن اتجه إلى طلب الحقيقة مستقيما وصل إليها بنور الله ونطق بالحكمة لهداية الله ووصل إلى الغاية من أقرب طريق، وأهدى سبيل.

ولقد آتى الله أحمد حظاً كبيراً من الإخلاص في طلب علم الكتاب والسنة، فما طلبه لجاه الدنيا، ولا للشهرة والسمعة، بل كان ينفر منهما أشد النفور، ويتمنى ألا يكون شيئاً مذكوراً عند الناس، وكان يتجنب الرياء ويباعده، ويبالغ فى الابتعاد عنه حتى أنه كان لا يظهر المحبرة ليذكره الناس بالحرص على الكتابة، بل يقول: «إظهار المحبرة من الرياء» وكان يؤثر ألا يسمع به أحد فكان يقول «أريد النزول بمكة ألقى نفسى فى شعب من تلك الشعاب، حتى لا أعرف» وكان ينفس على من أخمل ذكره تلك المنزلة النفسية العالية فيقول: وطوبى لمن أخمل الله عز وجل ذكره».

ولهذا المعنى الجليل الذى سيطر على نفسه، فجعلها خالصة لربه كان يستقل ما يقوم به من عبادات ولا يستكثر ما وقع له من محنة، فكان لا يذكرها ويستر آثارها ولا يحب أن يعلم الناس ما نزل به، وكان بعيداً عن الزهو والافتخار، لا يفتخر بعمل قام به، ولا يزهو على أحد بحال هو عليها، قال يحيى بن معين فيه: ما رأيت مثل أحمد بن حنبل، صحبته خمسين سنة، ما افتخر علينا بشئ مما كان فيه من الصلاح والخير[1] وذلك لأنه كان لا يستكثر ما قدم، والنفس اللوامة المؤمنة، تتهم صاحبها بالتقصير ولا تُدِل على الناس بالعبادة.

---

(١) حلية الأولياء جـ٩ ص ١٨١.

٩٣- الصفة الخامسة التى امتاز بها أحمد، وجعلت لدروسه وكلامه مواقع من نفس سامعيه ولا تزول - الهيبة، فلقد كان مهيباً، من غير خوف، وموضع الإجلال والاحترام من غير رهبة، وكانت له هيبة، حتى فى نفس أساتذته، فقد كان بعض أساتذته يمزح مع بعض تلاميذه، غير عالم بمكان أحمد من المجلس، فلما علم بمكانه لامهم، إذ لم ينبهوه إلى وجوده، حتى لا يمزح وهو فى حضرته.

وكانت الشرطة تهابه، حتى عندما كانوا يساورون داره، فإنه يروى أن الشرطى المنوط به القيام بالليل ذهب ليناديه، فهاب أن يطرق بابه، وفضل أن يطرق باب عمه، ويصل إليه من ذلك الباب، بعد أن تستأنس نفسه بذلك اللقاء المهيب.

أما هيبة تلاميذه له فأعظم من ذلك، وإن كان هو الأليف المألوف الموطأ الكنف الذى يجانب العلو والاستكبار، فأحد تلاميذه يقول فيه: «كنا نهاب أن نرد أحمد فى الشئ أو نحاجه فى شئ من الأشياء» ويقول أحد معاصريه الذين تتلمذوا له: «دخلت على إسحاق بن إبراهيم، وفلان وفلان من السلاطين، فما رأيت أهيب من أحمد بن حنبل، صرت إليه، أكلمه فى شئ، فوقعت علىّ الرعدة حين رأيته من هيبته».

ويقول أبو عبيدة القاسم بن سلام: «جالست أبا يوسف، ومحمد بن الحسن ويحيى بن سعيد، وعبد الرحمن بن مهدى، فما هبت أحداً منهم، ما هبت أحمد بن حنبل».

٩٤ - وما سر هذه الهيبة التى كانت لذلك الرجل العظيم؟ إنها هبة الله سبحانه وتعالى، يهبها لمن يشاء من عباده، ففى الناس رجال آتاهم الله قوة نفس، وقوة وجدان، وإشعاعاً روحياً، يجعلهم يؤثرون فى غيرهم ويستولون على نفوس الناس، لابقوة السلطان ولكن بقوة الوجدان.

ولقد كانت كل أحوال أحمد من شأنها أن تنمى هذه الهيبة، وتقوى تأثيرها وتجعل أثرها بالغاً، فجد لامزاح فيه قط، حتى أنه ليحسب أن كل مزحة مجة من العقل، أو غفوة من الوجدان الدينى، وهو لا يريد أن يمج عقله ولايريد أن يخبى نار الوجدان لأن فى قوة الإحساس الدينى إرهافاً للإيمان وهو مع جده فى صمت دائم، لا لغو فى القول ولاتأثيم، وهو فى حضرة أصحابه يأبى أن يتكلم إلا فى العلم، ويأبى إلا أن يصمت، والصمت والابتعاد عن اللغو يجعلان المتصلين بالشخص متحفظين فى حضرته، وبذلك تنمو المهابة،

فإنه لا يذل نفس الإنسان، ولايسقط المهابة، ويذهب بالروعة أكثر من لغو القول والمراء والجدل، والمكاثرة والمهاترة، وقد تجافى أحمد رضى الله عنه عن ذلك، باعده عن قلبه ولسانه.

وأنه مما نمى مهابته تلك المحنة التي نزلت به فتحملها بجلد وصبر، فإنها أشاعت ذكره، وتحدث الناس بأمره، وإن حسن السمعة وبعد الصيت، وجميل الذكر تجعل لمجلس صاحبها روعة وهيبة فى نفوس الناس، فإن ألسنة الخلق بالثناء، تلقى مهابة صاحب الثناء فى النفس، وخصوصاً إذا كان أهلا لذلك، وله فى نفسه جلال وتقى وهدى الإيمان، وبرد اليقين.

٩٥ – وإنه مع هذه الهيبة وذلك الجلال كان حسن العشرة، ولم يكن فظاً غليظاً بل كان طلق النفس والوجه، كريم الخلق سجح المعاملة ليناً رقيقاً، وكان شديد الحياء يستحى من الله حق الحياء، ويستحى من الناس فلا ينافرهم ولايكابرهم، قال بعض من لاقوه فى وصفه: «ومارأيت أحداً فى عصر أحمد ممن رأيت أجمع منه ديانة وصيانة وملكا لنفسه وفقها، وأدب نفس، وكرم خلق، وثبات قلب، وكرم مجالسة، وبعداً عن التماوت[1]».

ويقول فى غيره: «كان أحمد من أحيا الناس وأكرمهم نفساً وأحسنهم عشرة وأدباً، كثير الإطراق والغض، معرضاً عن القبح واللغو، لايسمع منه إلا المذاكرة بالحديث، وذكر الصالحين والزهاد فى وقار وسكون ولفظ حسن، وإذا لقيه إنسان بش به، وأقبل عليه، وكان يتواضع للشيوخ تواضعاً شديداً، وكانوا يكرمونه ويعظمونه»[2].

٩٦ – هذه أخلاق أحمد، وهى هدى نبوى كريم، اتبع فيه هدى النبى ﷺ، واتخذ منه قدوة، وأخذ بقوله سبحانه وتعالى: «لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة» فكان يتعرف أخلاق الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، يأخذ نفسه بها أخذاً شديداً، من غير مراءاة أو سعى وراء الشهرة التى كان يتململ بها إذا جاءته، فكان الرفيق وكان ذا الحياء المهيب، والمتواضع المسكين، المعتز بالله العلى القدير.

---

(١) المناقب ص ٢١٤.　(٢) المناقب ص ٢١٥.

٢- شيوخه

٩٧ - يعتبر من شيوخ أحمد كل من تلقى عليهم فقهاً، أو أخذ عنهم سنة، أو روى عنهم حديثاً، سواء أكان قد انتقل إليه، أم كانوا معه فى بغداد، ولقد أحصى ابن الجوزى فى مناقب أحمد شيوخه عداً، فتجاوزت حسبتهم المائة، وإذا كان شيوخه بهذه الكثرة العددية، فلسنا نستطيع أن نقول إن لهم جميعاً أثراً بليغاً فى نفسه، وربما كان منهم من اقتصر على أن يروى عنه الحديث، بل ربما كان منهم من كان لقاؤه به مرات معدودة لاتوجهه توجيهاً علمياً، وإن كانت تعطيه رواية سنّة لم يكن قد عرفها من قبل، وربما أعطته سنداً آخر لسنة معلومة لديه من قبل بسند صحيح.

ولكنا ونحن ندرس الشيوخ الذين أثروا فيه لا يهمنا كثيراً تعرف كل من تلقى عنهم، بل يهمنا فقط تعرف من وجّهوه من بين من تلقى عليهم، ويكون توجيههم متفقاً مع نزوعه النفسى، ومع جهوده التى عرفناها من بعد ذلك. ولقد يكفينا فى هذا تعرف واحد أو اثنين فى بيان حياة الإمام، فإنه ليكفينا فى دراسة أبى حنيفة أن نعرف حماداً شيخه، وإبراهيم النخعى الذى نقل حماد علمه، كما أنه يكفينا فى تعرف حياة الشافعى، أن نعرف مالكا الذى وجهه التوجيه الفقهى، ومن تلقى عليهم من أهل الحديث فى مكة مثل سفيان بن عيينة، وهكذا.

٩٨ - وكذلك نحن فى دراسة أحمد يكفينا أن نعرف من الذى نمى فيه ذلك النزوع إلى السنة، ثم من الذى وجهه مع السنة إلى الفقه، وإنه ليبرز لنا فى ذلك شخصيتان لهما بالغ الأثر فى توجيهه إلى السنة، وفى توجيهه إلى الفقه، وأن للأولى الأثر البليغ، حتى لونت الثانى بلونها، واختلط على الناس أن له فقهاً، أو إن علمه كله سنة لافقه فيه.

أما الشخصية الأولى فهى التى استقبلته ووجهته أو نمت نزوعه، وجعلت منه طالب سنة دءوبا فى طلبها، يجوب لأجلها الأقطار ويقطع الفيافى والقفار، وهى شخصية هشيم ابن بشير بن أبى خازم، فقد علمنا أنه عندما نزع إلى الحديث واستخار الله، واختاره فى السادسة عشرة من عمره اتجه إلى هشيم هذا ولزمه نحو أربع سنوات، وقيل خمساً تكوّن فيها، وكمل اتجاهه اتجاهاً كاملا إلى السنة، وروى عن هشيم، وعن سائر محدثى بغداد طائفة كبيرة من السنة، ولكن هشيما كان أبرز الشخصيات أثرا فى حياته فى مدى هذه السنوات الأربع، أو الخمس على اختلاف الروايات، وهى السن التى تكونت فيها النواة الأولى لعلمه فى الحديث.

٩٩ – وقد ولد هشيم سنة ١٠٤ هـ وتوفى سنة ١٨٣ هـ، وقد تلقى على بعض التابعين كعمرو بن دينار، والزهرى، وغيرهما، وكان ذا عناية بمعرفة آثار ابن عمر وابن عباس رضى الله عنهم، وقد آلت إليه حلقة أهل الحديث ببغداد، فعندما اتجه أحمد إلى الحديث، وجده شيخ هذه الحلقة، وقد كان ذا سمت حسن فى الإسلام، وذا هيبة وتأثير فى نفس أحمد رضى الله عنه، حتى أنه ما كان يسأله قط هيبة له وإجلالا لعلمه، وما سأله مدة ملازمته له إلا مرة أو مرتين، وقد كان يسبح بحمد الله بين رواية حديث ورواية آخر، ويقول: لا إله إلا الله، يمد بها صوته، وكأنه يذكر جلال الله سبحانه وتعالى لتمتلئ بذكر الله نفسه، فيستشعر تقواه عند رواية حديث رسوله، ونقل أصول دينه.

وحياة هشيم هذا كانت انصرافاً إلى العلم بجملته، جاهد فى سبيله، حتى شق الطريق لنفسه، وكأن أحمد ما أخذ منه علم الحديث فقط، بل تلقى عنه الجهاد فى طلبه، وتحمل المشقة فى سبيله.

كان هشيم بخارى الأصل، وقد أقام أبوه فى واسط، ويروى أنه كان طباخ الحجاج ابن يوسف، ولما انتقلت أسرته إلى بغداد، كان يصطنع هذه الصناعة، وقد اشتهر بإعداد بعض أنواع أطعمة السمك، وإجادته، فلما نزع ابنه منزع العلم لم يكن ذلك مألوفاً فى أسرته؛ بل كان غريباً عليها، فكان ينهاه عنه، ويلومه عليه، ولكن ابنه كان يتحمل اللوم صابراً، ويطلب الحديث مجاهداً، وكان يحضر مجالس أبى شيبة القاضى، ويناظره فى الفقه وقد حدث أن مرض مرة فتفقده أبو شيبة فقيل له إنه عليل، فقال قوموا بنا، حتى نعوده، فقام أهل المجلس جميعاً يعودونه اتباعا للقاضى حتى جاءوا إلى منزل بشير الطباخ، وأخبر بذلك فلما خرج القاضى وصحبه، قال بشير لابنه هشيم: «يابنى قد كنت أمنعك من طلب الحديث، فأما اليوم فلا، صار القاضى يجئ إلى بابى !! متى أملت أنا هذا»(١).

انصرف هشيم بعد ذلك إلى طلب الحديث، ورحل الرحلات المختلفة فى طلبه فرحل إلى مكة، وفيها التقى بالزهرى، وأخذ منه نحواً من مائة حديث، وقيل ثلاثمائة، ورحل إلى البصرة، وإلى الكوفة، وإلى غيرهما من الأمصار طلباً للحديث، وأخذاً من رجاله، واستمر على ذلك دائباً لاينى حتى صار له شأن فيه أى شأن، ثم صارت له الرياسة فيه فى بغداد، فكانت له حلقته، وإن كان له منافسون مثل وكيع، فقد نفس هذا عليه تلك المنزلة، وجهد أن

---

(١) تاريخ بغداد جـ ١٤ ص ٨٧.

يسقطه، بل أن يدلسه، ولكن سمعته العلمية، وأمانته كانت فوق هذا المنال، وحسبك أن تعلم أن من رواته مثل مالك بن أنس، ولقد قال فيه حماد بن زيد: ما رأيت فى المحدثين أنبل من هشيم، وكان بعض المحدثين ذوى القدم الثابتة يفضله على إمام الحديث سفيان الثورى، ولقد أثنى عليه مالك بن أنس رضى الله عنه ونفى أن يكون بالعراق عالم بالحديث سواه، فقال: «وهل بالعراق أحد يحسن أن يحدث إلا ذاك الواسطى (يعنى هشيما)»[1].

١٠٠ - وإذا كان لهشيم هذه المنزلة فى الحديث، وعند جمهور المحدثين فى نشأته، فقد جلس إلى إمام الحديث فى عصره، والتزمه، ولقد كان كما قلنا ذا تأثير شديد فى نفس أحمد رضى الله عنه، حتى كان يحفظ كل ما يلقيه عليه حفظاً، فإنه يروى أنه قال رضى الله عنه: «حفظت كل شئ من هشيم، وهشيم حى، قبل موته».

ولاشك أن هذا الحفظ، وإن كان أساسه قوة الحافظة والعناية عند أحمد ليدل أيضاً على عظم منزلة هشيم فى نفسه، وأنها كانت المنزلة العالية التى جعلته ينصرف بكل جهوده إلى الحديث والسنة والفقه.

١٠١ - ويظهر أن أحمد قد تلقى على هشيم حديثاً كثيراً وفقهاً قليلا، ولذلك كان لابد أن يسد ذلك النقص بشخصية أخرى ذات قوة تسد ذلك النقص، وقد وجدت تلك الشخصية فى الشافعى رضى الله عنه، وقد اتصل به أحمد عقب وفاة هشيم؛ عندما ذهب يحج بيت الله الحرام، فالتقى بالشافعى، وأثار إعجابه بعقله الفقهى، وقوة استنباطه، والضوابط والمقاييس التى جعلها أصول الاستنباط، فقد كان ذلك اللقاء فى الزمن الذى كان فيه الشافعى يلقى دروسه بالمسجد الحرام، وهو يفكر فى وضع أصول الاستنباط عقب أن عاد إلى مكة، بعد مدارسة محمد بن الحسن فقه الرأى ببغداد. ولقد صرح أحمد حين استمع إليه بأن إعجابه بعقله الفقهى لابروايته، وصرح بذلك لصاحبه إسحق بن راهويه، فقد قال له كما نقلنا فى صدر حياته: يا أبا يعقوب اقتبس من الرجل، فإنه ما رأت عيناى مثله.

فهو قد أعجب بعقل الشافعى وتفكيره الفقهى، ولذا كان يقول فيه كما ذكرنا من قبل، يروى عن النبى ﷺ أنه قال: «إن الله عز وجل يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة رجلا يقيم لها أمر دينها، فكان عمر بن عبد العزيز على رأس المائة، وأرجو أن يكون الشافعى على رأس المائة».

---

(١) تاريخ بغداد جـ ١٤ ص ٩٢.

وإذا كان إعجابه منصباً على أخص ما امتاز به الشافعي، وهو التفكير الفقهي والضبط العقلي، ووضع أصول الاستنباط، فهو يعد الموجه الثاني لأحمد بن حنبل رضي الله عنه، وجهه هشيم في صدر حياته إلى الحديث، وطلب السنة، واستخراج الفقه من بين ثناياها على أن تكون هي المقصد الأسمى، ووجهه الشافعي إلى أصول الاستنباط، فتوجه أحمد إلى الينبوعين، وإن كان طلب السنة أغلب، والعمل الفقهي أقل بالإضافة إلى الأول، وإن لم يكن هو في ذاته قدراً قليلا، بل كان حظاً كبيراً.

١٠٢ – لم يكن اختصاصنا بالذكر لهذين الشيخين الجليلين من شيوخ أحمد ليغض من قدر ما تلقاه من غيرهما، فإنه قد تلقى عن غيرهم الكثير من السنن والآثار، وكان يرحل إلى بعضهم الرحلات المختلفة، وكل له فضل في القدر الذي وصل إليه أحمد من العلم، وإن كانت المقادير متفاوتة متنوعة الإسناد والروايات، وإنما خصصنا هذين الإمامين بالذكر، لأنا نحسب أن لهما فضل التوجيه، لا فضل التكوين، وإنما التكوين كان في حرصه على التلقي، ومقدار ما تلقى، ونوعه، وقد تلقى كثيراً، وعن كثيرين لا يحصيهم العدد، وقد شرحنا في أثناء سرد حياته كيف كانت هجرته في طلب العلم، ومن هاجر إليهم، وفيما ذكرنا هناك ما يغني عن الذكر هنا.

٣ – دراسات أحمد الخاصة

١٠٣ – وإذا كنا قد قصرنا عدد الموجهين لأحمد على اثنين من العلماء، فذلك لأن أحمد كان موجهه الأكبر من نفسه، ونزوعه، وميولها، ونمّتها الدراسات الشخصية المختلفة، ونوع الحياة الذي اختاره، واكتفاؤه من المال بالقليل، وعدم اتجاهه إلى مطمح مما تطمح إليه نفوس الرجال وترنو إليه أنظارهم، فكانت حياته كلها للحديث وفقه السنة.

لقد طلب الحديث والسنة، وكان كلما أوغل في الطلب اشتدت الرغبة، كمن يذوق طعاماً فيستطيبه، إذ الرغبة بعد الذوق تشتد، بيد أن نهمة العلم لا تشبعها كثرة، ونهمة الطعام يشبعها القليل، لأن الأولى معنوية، والمعاني لاتتخم، والثانية مادية، وقليل المادة يتخم.

ولقد كان أحمد يجهد في دراساته بين الأمصار، وقد ذكرنا في صدر حياته كيف كان كثير الانتقال إلى الأمصار، والجوب في القفار، ومحبرته في رحاله، وهو يقول بلسان المقال كما يقول بلسان الحال: «مع المحبرة إلى المقبرة» ولايمتنع – وهو الكهل الذي يعده

الناس إماماً – على أن يعمل فى طلب العلم ما يعمله الشابُّ الذى يستقبل العلم، وكان يقول وهو الإمام الحجة المقتدى به، أنا أطلب العلم إلى القبر.

١٠٤ – والسؤال الذى يجول بالنفس: أكان أحمد فى هذا الجهاد العلمى، وفى هذه الأخلاق ليس له مثال سابق يسلك سبيله؟ لاشك أن نزوع أحمد فى صدر حياته، وتوجيه شيخه هشيم، ثم توجيه الشافعى، كسفيان بن عيينة إمام الحديث فى مكة وعبد الرزاق إمام الحديث فى اليمن لاشك أن هذا كله مع تنوقه للسنة وفقهها كان من أشد المرغبات له، ولكن العالم فى بحوثه، والتقى فى ورعه، والصابر فى بلائه لابد أن يكون له رجل من الماضين اتخذ مثل منهاجه وبينهما من المشاكلة النفسية ما يجعل منهاجه يسرى إلى نفسه، ويجرى منها مجرى الدم فى العروق.

وليس من الصعب أن نعثر على بعض تلك الشخصيات الإسلامية التى كانت بينها وبين أحمد مشاكلة نفسية جعلته يسلك مسالكهم وربما كان مداه فى سلوكه أوسع من مداهم، وإن تلك المشاكلة جعلتهم قريبين من نفسه، فتتبع مروياتهم، وكان بها عليما.

فلقد وجدنا فى تراجمه أن عبد الرحمن بن مهدى كان يقول عن أحمد:– رضى الله عنه– «هذا أعلم الناس بحديث سفيان الثورى»(١). ثم وجدنا إبراهيم بن إسحاق الحربى يجعل بعد الصحابة سلسلة من التابعين وتابعيهم حفظوا السنة، فقال فى هذه السلسلة «سعيد بن المسيب فى زمانه، وسفيان الثورى فى زمانه، وأحمد بن حنبل فى زمانه»(٢) فسفيان يعد وسط السلسلة وأحمد نهايتها، وإن أحمد لم يلتق بسفيان، ولم يتلق عنه مباشرة بل تلقى علمه عن طريق تلاميذه، وعلم رواياته عن طريق من أخذوها عنه، ولكن المشاكلة النفسية بينهما قرنتهما فى سلسلة واحدة.

وهناك شخصية أخرى تتقارب وتتشابه مع أحمد، وهى شخصية عبد الله بن المبارك رضى الله عنه، فلقد قال فى ذلك أحمد بن الحسن الترمذى «ما شبهت أحمد بن حنبل إلا ابن المبارك فى سمته وهيبته»(٣).

---

(١) حلية الأولياء جـ ٩ ص ١٦٤.
(٢) حلية الأولياء ص ٦٦.
(٣) مقدمة المسند ص ٦٦ طبع المعارف.

١٠٥ – وإذا كان الرواة المعاصرون الذين عاصروا الرجال الثلاثة قد عقدوا تلك الصلة الرابطة بين أحمد وهذين الإمامين الجليلين، وأحمد قد أدرك عصرهما فقد مات ثانيهما، وهو يافع أخذ أهبته لطلب الحديث، ونال منه بعضاً فى مجلس هشيم، وأخبار العلية من العلماء تصل إلى الشباب من الطلاب، وتودع نفوسهم محملة بخيال رائع يثير تفكيرهم، ويجعلهم يسعون إليهم، ورب شاب جذبه إلى علم معين سمعة العالم فيه، وما يثيره خيال الشاب نحوها.

ولقد وجدنا أحمد عندما ابتدأ يدرس تتطلع نفسه إلى لقاء ثانى الإمامين، ولكن المنية عاجلته، فلم يتمكن من لقائه، ولذلك جاء فى المناقب لابن الجوزى أن أحمد بن حنبل قال: «طلبت العلم وأنا ابن ست عشرة سنة، وأول سماعى من هشيم، سنة تسع وسبعين ومائة، وكان ابن المبارك قدم فى هذه السنة وهى آخر قدمة قدمها، وذهبت إلى مجلسه، فقالوا: قد خرج إلى طرسوس، وتوفى سنة إحدى وثمانين ومائة»(١).

١٠٦ – ولذلك وجب علينا أن نلم إلمامة موجزة بحياة هذين الإمامين لنعرف وجه المشاكلة بينهما وبين أحمد، وأن أحمد اتخذهما أستاذين له من سيرتهما، ومروياتهما وكان يتلاقى معهما فى أكثر ما اختط لنفسه من سلوك فى هذه الحياة.

أما أولهما فهو سفيان بن سعيد بن مسروق الثورى، وهو فقيه محدث كان بالكوفة، وعاصر أبا حنيفة، وكان الفقه يغلب على أبى حنيفة بأقيسته واستحسانه، والحديث والسنة يغلبان على سفيان باتباعه واقتدائه ووقوفه عند المنقول لايعدوه، وقد اشترك مع أبى حنيفة فى مجافاة ذوى السلطان، والابتعاد عن تولى القضاء، وإذا كان لأبى حنيفة بعض التشيع على نحو ما بينا فى حياته، فقد كان سفيان خالياً من ذلك تماماً على محبة لعلى، ولكن وضعه فى منزلته من الزمان، ولقد عرف أنه كان فى الشام يذكر مناقب على حيث لاشيعة له، وفى العراق يذكر عثمان حيث لاناصر له، ويذكر مناقب عمر وأبى بكر بالكوفة، ويذكر مناقب على عند الناصبية الذين ناصبوه العداء هو وذريته رضى الله عنهم.

ولقد وجدنا سفيان يعيش من ميراث له آل إليه من عم له كان يقيم ببخارى، فناله حلالا، وعف به عن طلب المال فى ذلة، وعن قبول هدايا الخلفاء جملة، ولعل أحمد كان

---

(١) المناقب ص ٢٥.

يحاكيه فى الاكتفاء بأكل غلات ماله الموروث وإن كان ماورثه أحمد قليلا، ومـاورثه سفيان لم يكن قليلا، بل كان كثيراً فيمايبدو من مجموع أخباره.

ولقـد كـان غليظ القـول مع الخلفـاء، لايخـشى فى الله لومة لائم، التقى بأبى جـعـفـر المنصـور فى المسجـد الحرام، فـأخـذ أبو جـعـفـر بتلبابه، وواجه الكعبة، وقـال له: برب هذه البنية، أى رجل رأيتنى؟ فقال: برب هذه البنية بئس الرجل رأيتك.

ولقد طلبه للقضاء فـتحامق حتى لا يوليه لحمقه، ثم فر هارباً، واستمر فى هروبه حتى تولى المهدى، ولم تكن حاله معه خيراً من حاله مـع أبيه، كان يفاجئه بكلمة الحق المرة، فى وقت قد استساغ فيه كلمات الثناء واستمرأها، لقيه فى الحج فقال له، «حج عمر بن الخطاب فأنفق فى حجته ستة عشر ديناراً، وأنت حججت، فأنفقت فى حجتك بيوت المال»[1].

ولقد غضب عليه المهدى كما غضب أبوه من قبل، ففر هارباً من وجهه، حتى مات غريباً –رحمه الله ورضى عنه– ومات سنة ١٦١ هـ، فقد مات قبل أن يولد أحمد رضى الله عنه بثلاث سنوات، ولكنه كان أستاذه بسيرته، وحديثه، كما علمنا، وإن خلال أحمد قد رأيناها فى سفيان قبله، فرأينا سفيان ينتقل فى طلب الحديث بين العراق والشام، والحجاز واليمن، حتى يقول له القائل «إن للسباع مأوى تأوى إليه وأنت لا مأوى لك».

وكان يؤثر الخمول والعزلة على الشهرة، كما رأينا أحمد من بعده، وهو يؤثر الابتعاد عن الخلفاء على القرب منهم، وإن رسالته إلى بعض أصحابه ناطقة بهذا، وها هى ذى:

«إنك فى زمان كان أصحاب النبى ﷺ يتعوذون أن يدركوه ولهم من القدم ما ليس لنا، فكيف بنا حين أدركناه على قلة علم وقلة صبر، وقلة أعوان على الخير، وفساد من الناس، وكدر من الدنيا، فعليك بالأمر الأول، والتمسك به، وعليك بالخمول، فإن هذا زمن خمول، وعليك بالعزلة، وقلة مخالطة الناس، فقد كان الناس إذا التقوا ينتفع بعضهم ببعض، فأما اليوم فقد ذهب ذاك، والنجاة فى تركهم فيما نرى، وإياك والأمراء أن تدنو منهم وتخالطهم فى شئ من الأشياء، وإياك أن تخدع، فيقال لك تشفع، وتدرأ عن مظلوم أو ترد مظلمة، فإن ذلك خديعة إبليس وإنما اتخذها فجّار القراء سلماً، وكان يقال: اتقوا فتنة العابد الجاهل، والعالم الفاجر، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون، وما لقيت من المسألة والفتيا

(١) تاريخ بغداد جـ ٩ ص ٢٦٠.

فاغتنم ذلك ولاتنافسهم فيه، وإياك أن تكون كمن يحب أن يعمل بقوله، أو ينشر قوله أو يسمع من قوله، فإذا ترك منه ذاك عرف فيه، وإياك وحب الرياسة، فإن الرجل تكون الرياسة أحب إليه من الذهب والفضة»[1].

وهكذا ترى سفيان يدعو إلى الخمول والعزلة، وترك الرياسة، وهو ما أخذ أحمد به نفسه، وكأنه يجيب دعوة ذلك الإمام الجليل.

ولقد علمت أن أحمد كان كثير الصمت لايمزح قط، وكأنه فى هذا كان يجيب دعوة سفيان إذ يقول: «وتعلموا العلم فإذا علمتموه فاكظموا عليه ولاتخلطوه بضحك ولالعب، فتحميه القلوب»[2].

وهكذا نرى أخلاق أحمد وسمته، وسلوكه هى أخلاق ذلك الإمام الجليل، ولذلك نعده من أساتذته مع تباعد الزمان وعدم اللقاء، فأحمد لم يكن حافظاً لحديثه فقط بل اتخذ منه أستاذاً وإماماً، ولذلك كان يقول رضى الله عنه عن سفيان، «ولا يتقدمه فى قلبى أحد»، ويصفه وحده بالإمام فيقول لبعض أصحابه «تدرى من الإمام؟ الإمام هو سفيان الثورى[3]».

وهذا صريح فى أنه قد اتخذ من علمه وسيرته أستاذاً له، وإماماً يقتفى طريقه، والأرواح جنود مجندة ماتعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف، والائتلاف قد يكون من غير تلاق، وقد يغنى الكتاب عن الخطاب.

١٠٧ – هذا هو سفيان الثورى الذى لم يلقه أحمد، وتتلمذ له.

أما الثانى وهو عبد الله بن المبارك، فقد حاول أن يلقاه ولكنه مات سنة ١٨١ هـ قبل أن يتمكن أحمد من التلقى عليه، وقد سلك هو الآخر مسلك سفيان الثورى واتبع طريقه، وكان أشد الناس استمساكاً بمناهجه ونزوعه إلى الورع.

وابن المبارك هذا الذى رغب أحمد فى لقائه مسالكه مسالك أحمد فى الورع والأخلاق، والابتعاد عن السلطان والجاه، ولكنه كان كثير المال موفور الرزق راغد العيش،

(١) حلية الأولياء حـ ٦ ص ٣٧٧.
(٢) حلية الأولياء حـ ٦ ص ٢٦٨.
(٣) تاريخ ابن كثير الجزء العاشر ص ١٣٤.

كثير العطاء والنفقة، فإذا رأينا أخلاق أحمد كاملة ورأينا فيها قدرة الفقير الصابر فابن المبارك كانت فيه هذه الأخلاق، ولكن معها حمد الغني الشاكر، وكلاهما كان الفقير يعتز في مجلسه، ولايكون أعز منه في المجلس، فالنفسان متشاكلتان في المعدن والجوهر، وإن اختلفتا في الغنى والفقر والمظهر.

وكان ابن المبارك يجمع إلى جلال العلم، فضل المجاهد الغازى، فهو العالم الذى استبحر من الفقه والحديث، وهو المجاهد، غزا، ونشر الإسلام، وكان كثير الحج، وحيثما سار دار الدر الوفير، وكان يؤثر على نفسه ذا الحاجة.

ويروى في ذلك أنه مر وهو في طريقه إلى الحج بمزبلة قوم، فرأى فتاة تأخذ طائراً ميتاً وتلفه، فسألها عن أمرها، فقالت أنا وأخي هنا ليس لنا شئ إلا هذا الإزار، وليس لنا قوت إلا ما يلقى على هذه المزبلة، وقد حلت لنا الميتة منذ ثلاثة أيام، وكان أبونا له مال، فظلم وأخذ ماله، وقتل، فأمر ابن المبارك برد الأحمال وقال لوكيله: كم معك من النفقة؟ قال: ألف دينار، فقال. عد منها عشرين تكفينا إلى مرو وأعطها الباقي، فهذا أفضل من حجنا هذا العام ثم رجع[1]».

وكان رحمه الله يطعم الطعام الأمثل الجيد وهو صائم، ويكتفي من الدنيا بالقليل فكان ماله للفقراء، ويعين به المحتاجين من طلاب العلم، كانت غلته في العام مائة ألف فكان ينفقها كلها على العباد، وأهل العلم، وأهل الفاقة، وربما امتدت يده إلى رأس المال، وهو فوق هذا لايترف نفسه، حتى لايبطر معيشته، فيفسد دينه، ولقد عده كثيرون من العلماء إمام الورع والحديث، والفقه، الذى خلف سفيان الثورى، فقد سئل المعتمر بن سليمان: من فقيه العرب؟ فقال: سفيان الثورى، ثم سئل: مَنْ فقيه العرب بعد سفيان؟ قال: عبد الله بن المبارك.

وكانت عنايته بعلم الآثار والسنن بالغة، فقد كان يقضى الليل في الاطلاع عليها «وقد قيل له: إذا صليت لم لاتجلس معنا؟ قال أذهب مع الصحابة والتابعين، فقيل له: ومن أين الصحابة والتابعون، قال: أذهب فأنظر في علمي، فأدرك آثارهم وأعمالهم، فما أصنع معكم!! أنتم تغتابون الناس».

(١) تاريخ ابن كثير.

وكان وهو الرجل الذى رزقه الله رزقاً حسناً، يحذر الناس من حب الدنيا، ويقول: حب الدنيا فى القلب، والذنوب احتوشته، فمتى يصل الخير إليه !!

ويرى أن الزهد سلطان دونه سلطان الملوك، لأن الزاهد لايحتاج إلا إلى الله، والملوك لايستغنون عن الناس، ولذلك سئل: من الناس؟ فقال: العلماء، ومن الملوك؟ فقال: الزهاد، ومن السفلة؟ فقال: الذين يعيشون بدينهم.

هذا هو ابن المبارك الذى حاول أحمد لقاءه، والأخذ عنه، فلم تواته الأحوال ولم تمكنه السن، وهذا الذى كان يشبه به أحمد، كما بينا فى صدر كلامنا، قد رأيت أن أحمد قد وجد فيه السجايا التى اشتهر بها أحمد من بعده، فالجود والزهد والعيش بالقليل، والابتعاد عن الملوك، وعدم جعل الدين سبيلا للرزق، وعدم الدنية فى الدين، كل هذه كانت فى أحمد بمنزلة السجايا، وهى فى ابن المبارك كذلك، فهو أستاذه وإن لم يلقه.

١٠٨ - ونحن إذ نذكر هؤلاء الذين لم يلقهم، لانغمط حق الذين التقى بهم، لأنهم كانوا من الزهادة والورع والعناية بالسنة، والابتعاد عن البدع ما جعلهم أسوة لأحمد، وقد سنوا له الطريق، وهم نقلة علم أولئك الذين غابوا عنه، ولم يرهم، ولم يلتق بهم، فسفيان بن عيينة، وأبو بكر بن عياش، ووكيع بن الجراح، وعبد الرحمن بن محمد، ويحيى بن سعيد القطان، وغيرهم كثير، كل هؤلاء كانوا أساتذة لأحمد، وكان لهم فضل من الورع والتقى، وكل أنار له السبيل.

ولكن ذكرنا سفيان الثورى وصاحبه، لأن الإمام أحمد قد كان يشبه فى أخلاقه بهما، ولأنه كان كما تدل أقواله وسيرته وروايته يميل كل الميل إليهما، فلابد أنه اتخذ منهما مثالا عالياً، استقام على منهاجه، وبينه وبينهما من المشاكلة النفسية، مايجعل علمهما وخلقهما يسريان إليه، والتأثر بالمثل العالية لايقل عن التأثر بالموقف، بل يزيد، لأنه يوجد الميل والنزوع، أو الاتجاه دائماً.

٤ - عصر أحمد وتأثيره فيه

١٠٩ - كانت حياة أحمد رضى الله عنه فى العصر الذى نضجت فيه كل عناصر العصر العباسى، فقد نضج فيه كل شئ وآتى أكله، وسواء أكان حلواً، أم كان مراً، وسواء أكان مريئاً، أم كان وبيئاً، فقد نضج الشئ بخواصه، على أى حال كانت هذه الخواص.

فمن الناحية السياسية استقرت الأمور للدولة العباسية، ولم ينازعها منازع ذو قوة يحسب حسابها، فالخوارج قد فلت شوكتهم، ولم يعد لهم فى هذه الدولة شأن، والعلويون من بعد الرشيد لم تكن لهم قوة يصاولون بها بنى عمهم وينازلون، فلم تخرج منهم خارجة لايتغلب عليها بغير عناء.

ولكن إذا كانت الدولة قد استعصمت على الخارجين عليها من غيرها، سواء أكانوا من الأقربين لها، أم كانوا من غيرهم، فقد ابتدأ التنافس والتنازع بين أعضائها، وكانت ولاية العهد من مظاهر ذلك، إذ يحاول الخليفة أن ينقض عهد من سبقه، وكانت الفتنة بين الأمين والمأمون أولى هذه المظاهر، وقد انتهت بقتل الأمين، وغلبة المأمون، ولكنها نهاية لم تكن محمودة المغبة فى كل نواحيها، بل كانت سيئة المغبة فى أظهرها، ذلك أن المأمون انتصر بسيوف بنى فارس، إذ كانت المعركة بين الأمين والمأمون معركة بين الجيش الفارسى والجيش العربى، فلما انهزم الأمين كان انهزامه هزيمة للعرب، ولم تعل لهم كلمة فى الحكم العباسى.

١١٠ – وقد استقرت الأمور استقراراً تاماً بعد ذلك، فانصرف المأمون إلى الجهاد، ومن بعده المعتصم والواثق، وصار للدولة الإسلامية قوة مرهوبة، ولكنها فى ذات نفسها تحمل عوامل ضعفها، فإن أولئك الخلفاء اعتمدوا فى سلطانهم على الأعاجم، فاعتمد المأمون أولا على الفرس واعتمد المعتصم من بعده على الترك، فاصطنع منهم قوته، واتخذهم عدته فى الحروب، ثم كانوا من بعد ذلك عوامل الضعف فى الدولة، فقتلوا الخلفاء، واستباحوا حماهم، واستبدوا بالأمر دونهم، بل استبدوا بهم استبداداً شديداً، وهتكوا كل حريجة دينية كانت تحصنهم أو تحميهم، فانقسمت الدولة الإسلامية من بعد ذلك دولا، وتوزعت أوزاعاً ولم تجمعها جامعة سياسية من بعد.

١١١ – وإذا كانت هذه مظاهر السياسة، ونضجها فى الغاية التى تأدت إليها، وابتدأت بغرسها، وانتهت بثمراته، وقد أدرك أحمد بعضه، عاينه وهو العربى الشيبانى الذى كان جده من المجاهدين فى إنشاء هذه الدولة، والذى كان أبوه محارباً، ولكنه لم يعش حتى يرى ذل العرب، فلم تكن تلك الحال هى التى ترضى أحمد، ولم تكن مظاهر سخطه عليها حرباً يعلنها، فلم يكن من رجال السيف، ولاتكوين طائفة يحرضها، فلم يرتض أن يكون

مقوضاً لبنيان الدولة الإسلامية، إذ أن كل تحريض على فتنة يفك من عرا الدولة عروة، ولم تكن مظاهر غضبه نقداً لخلفائها وولاتها، ولوما لمناصريها ومؤيديها، فلم يكن من دأبه التجريح والتأنيب، بل كانت مظاهر غضبه مما يتفق مع سمته وأدبه، وهو ألا يتصل بها وأن ينصرف إلى العلم، وأن يقطع نفسه عن السياسة وما ينبعث منها.

١١٢ – وكان مسلك أحمد هذا وسطاً بين مسلك إمامين سبقاه، هما مالك رضى الله عنه، والآخر أبو حنيفة، فأبو حنيفة نقدهم في درسه، وثبط الناس عنهم في بعض عبارات جاءت في أثناء فتاويه، وحرض الناس على معاونة الخارجين من بنى على في بعض عبارات وردت أيضاً في فتاويه، فهو لم يسكت عنهم، ولم يعلن الخروج عليهم إعلاناً صريحاً، ويدعو إلى ذلك في عبارات يسوقها لذلك، بل كان يلوم، ويثبط، ويحرض في عبارات تجئ في سياق لذلك، وإن كانت تدل في الجملة على أنه لا يرى الخروج عليهم بغياً، ولايشارك الخارجين فعلا، ومالك كان لايرى جواز الخروج، ولايحرض عليه، ويوالى هؤلاء الولاة رجاء إصلاحهم، وحملهم على رفع المظالم، وأن يردهم عن إساءة لمحسن.

أما أحمد فقد كان بين ذلك قواماً، لم يدع إلى فتنة، ولم يحرض عليهم ولم يتعرض لهم تصريحاً، ولاتلويحاً بقول ناقد، ولم يوالهم مع ذلك، ولم يقبل عطاء، بل كان الزاهد في مالهم، الراغب عن عطائهم، المنصرف للعلم انصرافاً تاماً.

١١٣ – ولقد قارن ذلك التغلب الفارسي، أو بعبارة أدق قارن حكم المأمون أن صار التغلب في النفوذ العلمي وفي الحكم لطائفة هي المعتزلة، كان يرى أحمد مسلكها في الاستدلال على العقائد انحرافاً عن منهاج السلف الصالح، وانصرافاً عن السنة، وما كان ذلك هو العلم المنشود، أو الطلبة التي يتجه إليها طالب العلم والحقيقة، وقد زاده ذلك انصرافاً عن الخلفاء والأمراء، ولكنه لم يصمت بجوار ما رآه بدعاً من المعتزلة، بل كان ينهى الناس عن مجالستهم، والمجادلة معهم، والأخذ بطريقتهم، ويعد من يخوض معهم في حديث قد أدلى بدلوه معهم، وفتح على نفسه باب البدع، تدخل عليه من غير حساب.

ولسنا نترك شأن المعتزلة مع أحمد من غير أن نشير بكلمة تبين كيف تخالفت مناهجهم الفكرية ومناهج أحمد، مما ترتب عليه ما كان بينه وبينهم من خلاف.

١١٤ – لقد كان وجود المعتزلة أمراً لابد منه في العصر العباسي، لأنه وجد في هذا

العصر زنادقة يعلنون آراء مفسدة للجماعة الإسلامية، ويتناجون بينهم بأمور هادمة للإسلام، ويدبرون الأمر كيداً لأهله، وتهويناً لشأنه، ومنهم من كانوا يريدون نقض الحكم الإسلامى، وإحياء الحكم الفارسى، كما حدث من المقنع الخراسانى الذى خرج على الدولة العباسية فى عهد المهدى، ولذلك جرد الخلفاء السيف للقضاء على الزنادقة وشجعوا العلماء الذين يـردون أقوالهم الهدامة، وقد تصدوا لأولئك المعتزلة ونازلوهم بالحجج الدامغة، فقربهم الخلفاء منهم وأدنوا مجالسهم، وفتحوا لهم أبواب قصورهم فى عهد المنصور، وعهد المهدى، ثم فى عهد المأمون والمعتصم والواثق، كان منهم، فكان يلحن بحجتهم، ويناقش على ضوء أصولهم، وبذلك كان لهم فى عهده النفوذ العلمى، والإرادة والسلطان.

ولقد كان وجود هؤلاء المعتزلة للرد على الزنادقة والمجوس وغيرهم ممن التحموا معهم فى جدال ذوداً عن الإسلام – سبباً فى أن أخذوا يسلكون فى الاستدلال للعقائد طرائق جديدة لم تكن مألوفة فى الاستدلال عند السلف الصالح من الصحابة والتابعين، ثم هم فى هذا السبيل قد قبسوا من الفلسفة مايرهفون به سلاحهم، ثم هم كانوا مأخوذين بطرق خصومهم فى الهجوم والدفاع، فسرت إليهم مسائل مما يخوض فيه أولئك الخصوم، ثم تورطوا بعد ذلك فى إثارة مسائل فلسفية لم تكن مما يفكر فيه السلف الصالح، تكلموا فى إرادة الإنسان وأفعاله وسلطان الله عليها، وتكلموا فى صفات الله سبحانه وتعالى: أهى شئ غير الذات أم هى والذات شئ واحد؟ تكلموا فى ذلك، فأعرض الفقهاء مستنكرين عملهم.

١١٥ – ذلك كله قد رآه منهم الفقهاء والمحدثون، وقد خالفوا به طريقة الصحابة والتابعين فى الاستدلال للعقائد، وكان طبيعياً ألا يلتقى هذان الفريقان اللذان يخدمان الدين الإسلامى، لاختلاف عقليتهما ومنطق تفكيرهما، فالفقهاء والمحدثون يتعرفون دينهم من الكتاب والسنة، وعملهم العقلى فى فهم نصوص الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة، واستنباط الأحكام من عبارتهما أو إشارتهما، أو الاجتهاد بالرأى إن لم يكن نص، هذا أقصى مايسيرون فيه، أما المعتزلة فيرون إثبات العقائد بالأقيسة العقلية، وهم لذلك يستخدمون المنطق والبحوث الفلسفية.

ولقد كان مجرى الأمور يوجب أن يكون كل فيما خصص فيه، هؤلاء لفهم نصوص الكتاب والسنة، واستنباط قانون إسلامى منهما، أو تحت ظلهما، وأولئك لبيان العقيدة الإسلامية، والذود عنها بالطرق التى تلزم الخصوم وتقطعهم، ويستعان فى ذلك بكل ما يؤدى إلى الانتصار، والفلج فى النزال.

ولكن المأمون ومن وليه فى الحكم إلى عصر المتوكل حاولوا أن يحملوا العلماء على بعض آراء المعتزلة فى مسألة خلق القرآن كما بينا فى موضعه من القول، فكان الالتحام الشديد بين الفريقين، وكان المعتزلة بسبب ذلك هم خصوم الفقهاء والمحدثين، ولذلك نفر أحمد رضى الله عنه، ووقع به الأذى الشديد على ما علمت.

١١٦ - ولنترك الكلام فى الدولة، ومن ينتمى إليها من العلماء، ومن أظلته بحمايتها، ولنتجه إلى الكلام فى علم الفقه والحديث فى هذا العصر.

لقد قلنا أن ذلك هو عصر النضج فى كل شئ، وفيه نضج الفقه، واستقامت طرائقه، والتقى العلماء، وتدارسوا الفقه فلم يكن الفقه بصرياً وكوفياً وشامياً وحجازياً، بل صار الفقه كله إسلامياً، فقد كان التقاء العلماء، والرحلات المختلفة سبباً فى أن علم علماء كل مصر بما وصل إليه سائر علماء الأمصار، وتدارسوا بينهم ما وصلت إليه جهود العلماء من التابعين وتابعيهم، والتقى بذلك الفقه الحجازى بالفقه العراقى، ووجدنا الشافعى جامعاً فى كتبه بين ثمرات الجهود المختلفة لفقهاء الأمصار من عراقيين وشاميين، وحجازيين.

ودونت المجموعة الفقهية لكل طائفة من المجتهدين، فدون مالك موطأه ودون تلاميذه من بعده مدونة الفقه المالكى الجامعة، ودون أبو يوسف كتباً حاوية بعض فقهه، ودون الإمام محمد مجموعة شاملة للفقه العراقى، ثم دون الشافعى ذلك المبسوط العظيم الذى كان صورة حية ناطقة بما كان عليه الفقه من حياة فى ذلك العصر الذى ازدهرت فيه ونضج كل شئ يتصل بالفقه والاستنباط، وسمى ذلك المبسوط بالأم، وسماه بعض المتقدمين المبسوط.

ولقد وجد أحمد تلك الثروة الفقهية العظيمة، فقرأ الكثير منها، وتلقى بعضها تلقياً، فقد تلقى عن الشافعى فى رحلته الثانية التى أقام فيها ببغداد، وكان قد دون رسالته، ومبسوطه الذى رواه الزعفرانى، وعلم ما جاء به، ومن قبل اطلع على كتب فقهاء العراق، ويقول الرواة أنه أعرض عنها بعد أن قرأها، وإنهم لم يقولوا هذا، فإن مسلكه يخالفها، ولايتلاقى معها عامة أحواله، اطلع أحمد على كل الثمرات الفقهية، فتغذى منها عقله وفكره، وسواء أكانت نتائجها فى نفسه متلاقية مع أصلها، أم غير متلاقية، فإنها كانت بعض ماقدم له من غذاء عقلى، التقى بغيره من علوم السنة، فتكون ذلك الفقه الذى غلب عليه الأثر، حتى كانت فتاويه تسمى آثاراً ولاتسمى فقهاً.

ولقد كان من أظهر مظاهر نضج الفقه في ذلك العصر الذي عاش فيه الاتجاه في الفقه إلى وضع الكلمات، وضبط أساليب الاستنباط، وهو ماسمي من بعد أصول الفقه، وقد تولى عبء ذلك الشافعي رضي الله عنه، فقد ابتدأ يفكر في الفقه تفكيراً كلياً، بعد أن كان مقصوراً على الفتاوى والحلول الجزئية لها، ووضع في ذلك رسالته التي حد بها وسائل الاستنباط، وضوابطه، وأقام الأدلة على صحة هذه المقاييس الضابطة، وقد ذكرنا في دراسة الشافعي رضي الله عنه أنه ابتدأ يصنع ذلك الصنيع عندما أقام بمكة، بعد أن اطلع على الفقه المالكي المدني والفقه العراقي، وأخذ يوازن بينهما موازنة الخبير الفاهم الذي يرد الفروع إلى أصولها، وكل المسائل إلى عناصرها الأولى المشتركة بينها وبين غيرها، وقد اتصل أحمد بالشافعي مرتين إحداهما بمكة في هذه الإقامة بها، والثانية ببغداد، عندما جاء ينشر ثمرات تفكيره بها.

وقد تلقى بهذا الالتقاء المتكرر، والذي دام طويلا مدة إقامة الشافعي ببغداد أصول الفقه التي استنبطها ذلك الإمام الجليل، وكان لها مكان في تفكير أحمد، استرعت نظره، وجعلته يعجب بعقل الشافعي، ويقول لصاحبه: إن فاتك عقل هذا الفتى لاتدركه، وجعلته يلتزم الشافعي مدة إقامته ببغداد، وقد قاربت أربع سنوات، وقد ذكرنا في دراستنا لشيوخه مقدار انتفاعه من الشافعي رضي الله عنه.

وعلى ذلك نقرر أن أحمد تلقى من عدة ثروات فقهية في ذلك العصر الذي نضج فيه كل شئ واستوى ساقه- العلم في الدين وغيره-، وانتفع به وتغذى منه غذاء صالحا، واستطاع أن يهضمه مع ما أمد به من عناصر علمية مختلفة تمثلت في نفسه وكان منها ذلك المزيج العلمي الذي كان سنة وفقها، وقد نضج في عصر أحمد علم الحديث وذلك لأن دراسة السنة، والآثار لم يتكامل نموها قبل عصر أحمد، فقد كانت الرواية عن رسول الله ﷺ كثيرة، ولكن لم توضع ضوابط لمعرفة صحيحها من غيره، وتمييز الصادق من غير الصادق، وهم عمر بن عبد العزيز بجمع السنة الصحيحة لينشرها بين الناس، ولكنه مات قبل أن يتم ماهم به، وسلك العلماء مسالك تدوين السنة، فجمع مالك موطأه، وجمع مسند الشافعي، وآثار أبي يوسف، وآثار محمد، وغيرهما من آثار فقهاء العراق، ولكن إلى الآن لم توجد الصحاح الجامعة، فموطأ مالك رضي الله عنه فيه الآثار التي صحت عند مالك، وجملتها من آثار الصحابة الذين اتخذوا المدينة مقاماً، وآثار العراقيين جل إسنادها ينتهي إلى الصحابة والتابعين الذين اتخذوا العراق مقاماً، وكذلك الشاميون، حتى إذا جاء النصف الثاني من

القرن الثانى كانت الهجرة والرحلات المختلفة فى طلب الحديث، فكانت الرحلة إلى بلاد الحجاز يستمعون فيها إلى حديث أهل الحجاز، فيستمعون إلى سفيان بن عيينة فى مكة، وإلى مالك فى المدينة، وكانت الرحلة إلى البصرة، وإلى الكوفة لتلقى الآثار الصحاح التى تنتهى إلى الصحابة والتابعين، وكذلك كانت الرحلة إلى اليمن، وإلى الشام، لنقل الصحاح من الأحاديث التى أثرت عن الصحابة والتابعين الذين حلوا فى هذه البلاد المختلفة.

ففى عصر أحمد كان الجمع بين أحاديث الأقطار المختلفة، وطبيعة ذلك الجمع الإحاطة بالأحاديث الواردة فى الأبواب الفقهية المختلفة، ودراستها دراسة مقارنة فى إسنادها وفيما يستنبط منها والموازنة من حيث القوة فى حال تعارضها، وتعرف الناسخ من المنسوخ، وهكذا ولاشك أن الدراسة الفقهية عند محاجزة الأقاليم دون تبادل الروايات المختلفة دراسة لاتخلو من نقص كان يكملها القياس والاستنباط، أما بعد أن تلاقت المرويات المختلفة، فهى دراسة صحيحة كاملة لفقه الحديث وما يستنبط منه.

ولقد جال أحمد فى ذلك الميدان، فكان السابق، وكان المجاهد، وكان الحافظ، ولعل مسنده أول جامع لأحاديث الأمصار، حتى صار إماماً، كما توقع له أحمد، ولذلك فضل بيان نرجئه إلى مقامه من البيان والشرح.

١١٨ – ولم يكن نضج السنة فقط فى الجمع بين أحاديث الأمصار، بل كان فى الدراسة، وقد ابتدأه مالك بفحص الرجال الذين يروى عنهم فحص الصيرفى الماهر للدراهم، ثم بنقد الأحاديث بعرضها على الكتاب والمشهور من السنة، وجاء الشافعى فدرس الأحاديث المتصلة والمرسلة والمنقطعة، وقوة كل منها فى الاستدلال، ومراتبها وما يقبل منها عند التعارض، ومايرد، ثم سادت فى العصر دراسة السند كاملا من الراوى إلى رسول الله ﷺ، ولم تكن العناية فى عصر أبى حنيفة ومالك وغيرهما ممن كانوا على قرب من التابعين، إلا بمن يتلقون عنه، فلا يهم مالكا إلا من ينقل إليه، لأن كثيرين كانوا من التابعين، ولذلك كانوا يقبلون المرسلات من الأحاديث، لأن العبرة عندهم بمن نقل إليهم، والعهد كان قريباً من التابعين، ولكن لما بعد العهد، وطال السند فى عصر الشافعى، ومن جاء بعده، عنى العلماء بدراسة السند من حيث علوه، ونزوله، ومن حيث اتصاله وانقطاعه، وعنوا بدراسة كل رجاله إلى أن يصلوا إلى عصر الصحابة رضوان الله سبحانه وتعالى عليهم، لكى تطمئن النفس إلى الرواية، ويكون المروى حجة فى العمل ملزمة.

جاء أحمد فى ذلك العصر الذى نضجت فيه السنة ذلك النضج، فأوفى فى دراسة السنة على الغاية، وكان حريصاً كل الحرص على طلب السند والعلة، لا يأخذ الحديث إذا كان راويه لايزال حياً يمكن أن يلاقيه، بل يسافر إليه ما أمكنت الرحلة، ويأخذ منه ما تنسب روايته إليه، ولايكتفى برواية الحاضر ما أمكن له أن يسافر إلى الغائب، وكان ذلك منه مبالغة فى الورع فى طلب الحديث والاستيثاق من صدقه.

هذه مظاهر نضج الدراسة لسنة النبى ﷺ فى عصر أحمد رضى الله عنه، وقد أفاد من ذلك كثيراً، فكانت الطرق ممهدة لهذه الدراسة، وتعدد الرواة، وكثروا، وتخصصوا فى الرواية، وعكفوا، وتميزت علوم الحديث عن الفقه، فجاء أحمد، وطلب الأحاديث والآثار من ينابيعها، والعاكفين على دراستها، كما طلب الفقه من رجاله، وممن غلب عليهم، فكان إماماً فى الحديث والفقه.

١١٩ - وإذا كان ذلك العصر هو عصر التقاء الثمرات الفقهية فى كل الأمصار كما نوهنا الآن فإن ذلك الالتقاء يصحبه احتكاك فكرى بين العلماء، ويثير مناظرات يقصد بها أحياناً الوصول إلى الحق، وأحياناً يقصد بها تغليب مذهب فكرى على مذهب آخر، أو تغليب رأى على رأى آخر.

فهذا الشافعى يقيم ببغداد أمداً فى صدر حياته، فى أول قدمة قدمها، فيدخل فى مناظرات قائمة بين فقهاء العراق ومناصرى الفقه المدنى فى مسألة الشاهد واليمين، وذلك أن الفقه المدنى يجيز الحكم بشاهد واحد، ويمين صاحب الحق، إذا لم تكن لديه بينة كاملة، ولايلجأ إلى يمين المدعى عليه إلا إذا لم تكن شهادة قط، ولو شهادة واحد، وينتصر الشافعى فى الجدل فى نظر المناصرين للمدنيين فيسمى لذلك ناصر السنة.

وكانت تلك المجادلات تجرى أحياناً باللسان، وأحياناً بالمكاتبة كرسالة مالك إلى الليث ابن سعد، ورد الليث عليه، وكانت هذه المجادلات الفقهية تجرى في كل مكان فى مكة فى موسم الحج، وفى الأمصار الإسلامية فى بغداد والبصرة والكوفة ودمشق والفسطاط، ومجالس الخلفاء والأمراء، فحيثما سار الفقيه وجد من يناظره فى سبيل الوصول إلى حل فقهى فى مسألة يتفق مع الحق من الشرع الإسلامى، أو يغالبه فى نصر فكرة أو رأى مغالبة لايريد بها للحق علواً، ولكن يبغى لنفسه علواً واستحواذاً، وسلطاناً.

١٢٠ – ولم يكن ذلك الجدل بين الفقهاء وحدهم، بل كان بينهم وبين علماء الكلام من المعتزلة والجهمية والمرجئة وغيرهم، وبين علماء الكلام بعضهم مع بعض كما كان يجرى بين المعتزلة والجبرية، وبين علماء الكلام وغيرهم من المهاجمين للإسلام، أو بينهم وبين الفلاسفة غير المسلمين الذين أقاموا بالديار الإسلامية، كأولئك الذين انتحلوا نحلة السوفسطائيين، كما جرى مثلا بين النظام، وبعض هؤلاء الشكيين، وبين النظام والمانوية، وغيرهم.

وفى الجملة إن ذلك العصر كان عصر احتكاك فكرى بين نحل مختلفة، وبين مذاهب عقلية مختلفة وبين آراء فقهية مختلفة، ومن طبيعة الاحتكاك الفكرى أن تتولد عنه المناظرات التى يقصد بها الوصول إلى الحق فى القضايا المتنازعة، والمجادلات التى يقصد بها الغلب العقلى والسلطان الفكرى(١).

والنوعان كانا كثيرين فى هذا العصر، فهناك جدل كان للغلب، واحتياز المجالس، وجدل كان لتحرى الحق.

---

(١) قد صور ابن قتيبة فى كتابه (اختلاف اللفظ) الجدل الذى كان يغلب على ذلك العصر فقال: «كان طالب العلم فيما مضى يسمع ليعلم، ويعلم ليعمل ويتفقه فى دين الله لينتفع وينفع، وقد صار الآن يسمع ليجمع، ويجمع ليذكر، يحفظ ليغالب ويفخر، وكان المناظرون فى الفقه يتناظرون فى الجليل من الواقع، والمستعمل من الواضح، وفيما ينوب الناس، فينفع الله به القائل والسامع، وقد صار أكثر التناظر فيما دق وخفى، وفيما لايقع، وصار الغرض منه إخراج لطيفة، وغوصا عن غريبة ورداً على متقدم، فهذا يرد على أبى حنيفة، وهذا يرد على مالك، والآخر على الشافعى بزخرف من القول، ولطيف من الحيل، كأنه لايعلم أنه إذا رد على الأول صواباً عند الله بتمويهه فقد تقلد المأثم عن العاملين به دهر الداهرين، وهذا يطعن بالرأى على ماض من السلف، وهو يرى، وبالابتداع فى دين على آخر، وهو يبتدع، وكان المتناظرون فيما مضى يتناظرون فى معادلة الصبر والشكر، وفى تفضيل أحدهما على الآخر وفى الوساوس والخطرات، ومجاهدة النفس وقمع الهوى وقد صار المتناظرون يتناظرون فى الاستطاعة والتولد والظفرة، والجزء والعرض والجوهر فهم دائبون يختبطون فى العشوات قد تشعبت بهم الطرق، وقادهم الهوى بزمام الردى.

وكان آخر ما وقع من الاختلاف من الذين لم يزالوا بالسنة ظاهرين، وبالاتباع قاهرين، يداجون بكل بلد ولايداجون؛ يستتر منهم بالنحل؛ ولايستترون؛ ويصدعون بحقهم ولايستغشون؛ ولايرتفع بالعلم إلا من رفعوا؛ ولايتضع فيه إلا من وضعوا؛ ولاتسير الركبان إلا بذكر من ذكروا».

وابن قتيبة توفى ٢٧٦ فهو إذ يحكى هذا الجدل إنما يذكر العصر الذى عاش فيه أحمد؛ وما قاربه، وفيه نرى أن الجدل قد ساد التفكير فى ذاك العصر.

١٢١ – ولعل أظهر بيان لروح العلم فى ذلك العصر، والاحتكاك الفكرى وثمراته، الإمام الشافعى، فإنه قد جاء حاملا لروح ذلك العصر حاكياً لمشاكله الفكرية فى الفقه والسنة، ففيه بيان حال أولئك الذين كانوا ينكرون الاحتجاج بالسنة من بعض علماء البصرة وفيه حال أولئك الذين كانوا لايحتجون بخبر الآحاد، ولايقبلون من السنة إلا ما كان متوافراً، أى خبر جماعة، على حد تعبير الشافعى، وقد كان رد الشافعى عليهم قوياً، ومناقشته لهم حاسمة، إذ ضيق عليهم السبل، حتى أخذ الحق من أفواههم، وفيه مناقشة لأولئك الذين يقدمون القياس على خبر الآحاد، أو يردون بعض أخبار الآحاد، لعام القرآن، وفيه مناقشة الذين يقدمون بعض المأثور عن الصحابة على خبر الآحاد، وترى تلك المناقشات فى أبواب مختلفة، من مثل كتاب اختلاف مالك، وفقه العراقيين، والرد على سير الأرزاعى، وفيه بحث مستفيض لإبطال الاستحسان، ورد من يأخذ به، وهو فى هذا يرد على المالكين العراقيين وغيرهم ممن تجاوزوا فى الاستدلال الفقهى النص، أو الحمل على النص.

وفى الجملة إننا لانجد كتاباً يقرأ فيه القارئ الصور الفقهية لعصر الاجتهاد، وخصوصاً الزمن الذى نشأ فيه أحمد بن حنبل، ككتاب الأم، فإنه بسط الآراء المختلفة، ما وافق عليه أقره وأيده بالأدلة القوية، وماخالفه رده ونقده، وبين وجه الزيف فيه عنده.

ولم يجئ الكتاب حاملا لروح العصر بمعانيه فقط، بل جاء حاملا لهذه الروح فى شكله أيضاً، فقد جاء فى شكل مناظرات يحكمها أو يفرضها، فهو يحكى فى ذلك الكتاب ما كان يقوم بينه وبين غيره من مناظرات، وأحياناً يفرض مجالا يوجه إليه القول، وتجرى بينهما المناظرة.

١٢٢ – وإذا كان العصر عصر جدل، واحتكاك فكرى ونضج فى العلوم الدينية، وقد وجد فيه من ينكر السنة، ومن ينكر الاحتجاج بخبر الآحاد، فماذا كان تأثير ذلك كله فى نفس أحمد رضى الله عنه؟

إن تأثير العصور والبيئات فى نفوس مفكريها مختلف باختلاف اتجاه هؤلاء المفكرين، وباختلاف ما يستسيغونه من عناصر البيئة، وإن بيئة فكرية كالعصر العباسى الذى عاش فيه أحمد يختلف تأثيرها، إذ كان فيه أخلاط فكرية مختلفة، فهؤلاء ينكرون الاحتجاج بخبر الآحاد، وأولئك يقبلون خبر الآحاد، ويقدمون عليه القياس، وأولئك يجعلون

فتاوى الصحابة من السنة، ويوازنون بينها وبين أخبار الآحاد، وأولئك يتشددون فى الاستمساك بالسنة، ولايقدمون أى دليل على ما تجئ به السنة، ويخصصون بها عام القرآن، لأنها بيان له، ومن البيان تخصيص العام، وتقييد المطلق.

فأحمد قد أخذ من هذا الغذاء المختلف الألوان ما يتفق مع نزوعه، ويتلاءم مع مزاجه ومسلكه الذى وجه إليه منذ نشأته الأولى، وهو الاتجاه إلى السنة، وتعرف فتاوى الصحابة وكبار التابعين، والتخرج على ذلك المأثور، حتى أنه من فرط شغفه بمعرفة آثار الصحابة والتابعين عد من التابعين، كما جاء على لسان بعض دارسيه، لأنه لعنايته باتباع فتاوى الصحابة قد صار من تلاميذهم، إذ قد تلقى عنهم بالخبر والآثار، وإن فاتته المشاهدة والعيان.

وإذا كان الجدل قد ساد عند طائفة كبيرة من معاصريه، فقد وجد فى هذا العصر أيضاً من كان ينفر من الجدل، لأنه يلقى الشكوك، ويفسد الفكر، فكان مالك، وسفيان الثورى، وابن المبارك وغيرهم يبغضون الجدل فى الدين، ويروى أنه ليس من التدين القويم أن يجعل المؤمن دينه غرضاً لسهام الجدل، وهدفاً للخصومات الفكرية، وقد اختار أحمد رضى الله عنه ذلك المنزع، فنفر من الجدل والمجادلين نفوراً شديداً.

الفرق الإسلامية

١٢٣ – لقد جاء على لسان أحمد رضى الله عنه أسماء بعض الفرق الإسلامية، وناضلها، فحق علينا أن نذكر كلمة معرفة تعريفاً موجزاً أشد الإيجاز لهذه الفرق المختلفة، حتى يكون القارئ على علم بمعانى الأسماء التى جاءت فى هذا، فإنه فى هذا العصر كان يقوم المنتحلون لهذه الفرق بنشر أفكار بين المسلمين خالفوا فيها مناهج المحدثين والفقهاء، وأزعجوا أولئك بحملهم عليهم بقوة السلطان، كما ذكرنا عند الكلام فى خلق القرآن، ومسألة رؤية الله يوم القيامة التى أراد الواثق أن يحمل الفقهاء والمحدثين على اعتقاد استحالتها، كما هو مذهب المعتزلة.

وكان من حقنا أن نمر عليها مر الكرام، لولا أن أحمد كان على علم بها، وابتلى ببعضها، ولذلك حق علينا أن نشير هذه الإشارة لنستطيع عند الكلام فى آراء أحمد فى

أصول الاعتقاد أن نذكر رأى أحمد فى موضوع الآراء التى أثيرت حول آراء هذه الفرق المختلفة.

والفرق التى يعرفها هى الشيعة والخوارج، والقدرية، والجهمية، والمرجئة.

١٢٤ – والشيعة يعدون أقدم الفرق الإسلامية، ظهروا بمذهبهم فى آخر عصر عثمان رضى الله عنه، ثم فى عصر على، وكان ينمو عددهم من بعد، كلما اشتد الظلم بالبيت الهاشمى، من بنى أمية.

والشيعة فى جملتهم يرون أن على بن أبى طالب أحق المسلمين بخلافة النبى ﷺ، وهم فرق مختلفة، بعضهم تجاوز حد الدين فى تقديس على رضى الله عنه، وبعضهم مقتصد لم يتجاوز حد الدين، ولم يكفر أحداً من الصحابة ولم يؤثمهم، وأظهر هؤلاء المعتدلين الزيدية، وهم أتباع زيد بن على زين العابدين، وقد كانوا يرون صحة إمامة الشيخين أبى بكر وعمر رضى الله عنهما وجواز إمامة المفضول، وجواز أن يكون هناك إمامان فى عصر واحد، بحيث يكون كل واحد منهما إماماً فى قطره، وقد كان أولئك الزيدية يعتقدون أن مرتكب الكبيرة مخلد فى النار لأنه فى منزلة بين المؤمن والكافر، كما هو رأى المعتزلة، وقد قتل زيد فى عصر هشام بن عبد الملك سنة ١٢٢ هـ.

ومن الشيعة من لم يخرج عن الإسلام، ولكن فى آرائهم غلو، ومن هؤلاء الغلاة الكيسانية، وهم أتباع المختار بن عبيد الثقفى الذى ظهر فى أول الدولة المروانية، وكانوا يعتقدون أن الخليفة من أولاد على، بعده – الحسن، ثم الحسين، ثم محمد بن الحنفية، وهم يعتقدون بتناسخ الأرواح ويرون أن لكل شئ ظاهراً وباطناً، وأن الإمام اختص بعلم الباطن.

ومن الغلاة أيضاً الإمامية الاثنا عشرية، وهم الذين يعتقدون أن إمامهم الثانى عشر غاب فى سر من رأى، وأنهم ينتظرونه من قبل، وما زالوا ينتظرونه إلى اليوم، وهؤلاء يعتقدون أن الإمام منصوص عليه بالاسم دون الوصف، كما يقول الزيدية، ويعتبرون الأئمة بعد الحسين، محمد الباقر، ثم جعفراً، وهكذا، حتى الثانى عشر الذى غاب، وينتظر، ومنهم اليوم سكان فارس.

ومنهم الإمامية الإسماعلية، وهم يرون كالاثنا عشرية أن الإمام بعد النبى ﷺ معين

بالاسم، ويعدون الإمام بعد محمد الباقر جعفراً كالاثنا عشرية، ثم من بعد جعفر ابنه إسماعيل، وهم يرون أن الإمام يجوز أن يكون مكتوماً، ولذا سموا الباطنية، وكان من هؤلاء من تولوا الحكم فى مصر، وهم الدولة الفاطمية.

أما الذين خرجوا من الشيعة عن الإسلام بانحرافهم، فمنهم السبئية أتباع عبد الله ابن سبأ، فقد ألهوا علياً حتى حرق بعضهم.

ومنهم الغرابية، وهم الذين زعموا أن النبوة كانت لعلى، ولكن جبريل أخطأ، ونزل على النبى ﷺ، لما بينه وبين على من شبه، كشبه الغراب بالغراب.

١٢٥ - ومن الفرق السياسية الخوارج، وقد ظهروا فى جيش على رضى الله عنه، عقب قبوله فكرة التحكيم بعد أن حملوه عليها، إذ ثاروا بعد قبوله لها صائحين لاحكم إلا لله، وزعموا أن علياً رضى الله عنه كفر بقبوله التحكيم، وأن عليه أن يتركه، وأن يتوب بعد هذا الكفر، وقد بغوا عليه، فقاتلهم، حتى خضد شوكتهم، ولكنهم شغلوه عن معاوية، وكانوا سبب ضعف قوته.

ولما جاءت الدولة الأموية كانوا شوكة تقض مضاجعها، وتوالى خروجهم، وجملة آرائهم أنه لايوجد بيت أولى من بيت بالخلافة، وأن الخليفة يختار اختياراً حراً من المسلمين، جميعاً، والأولى ألا يكون له عصبية، حتى يسهل خلعه، ويكفرون من يرتكب ذنباً.

وهم فرق مختلفة، ويتفاوتون مغالاة واعتدالا فى أعمالهم وتفكيرهم، وأشدهم غلواً الأزارقة، وهم أتباع نافع بن الأزرق، وأقربهم إلى الجماعة الإسلامية الإباضية، وهم أتباع عبد الله بن إباض، وهم يرون أن مخالفيهم ليسوا كفارا ولا مشركين بل هم كفار نعمة، وأن دماء مخالفيهم حرام، وتجوز شهادتهم، ومازالت بقية باقية من الإباضية بالمغرب.

وبين الإباضية والأزارقة فرق مختلفة، منهم النجدات أتباع نجدة بن عويمر اليمنى من قبيلة بنى حنيفة، والصفرية أتباع زياد بن الأصفر، والعجاردة أتباع عبد الكريم بن عجرد.

ومن الخوارج من خرجوا على الإسلام ببعض آرائهم، وهم فرقتان:

(إحداهما) اليزيدية أتباع يزيد بن أنيسة، وقد زعم أن الله سيرسل رسولا من العجم ينزل عليه كتابا ينسخ الشريعة المحمدية و(ثانيهما) الميمونية أتباع ميمون العجردى وقد أباح

نكاح بنات بنات الابن، وبنات أولاد الإخوة والأخوات، لعدم ذكرهن فى المحرمات فى زعمه، وروى عن هؤلاء الميمونية أنهم أنكروا سورة يوسف، ولم يعدوها من القرآن الكريم.

١٢٦ - هذه إشارة موجزة إلى الفرق السياسية، أما الفرق الاعتقادية، وهى الفرق التى أثارت مسائل تتصل بالاعتقاد فمنها:

المرجئة: وهى فرقة كانت تخلط بالسياسة أصول الدين، ورأيها الذى امتازت به يقابل رأى الخوارج فى المسألة التى أثاروها، وهى مسألة مرتكب الذنب، أهو مخلد فى النار؟ أم غير مخلد، فقد قال المرجئة أنه لاتضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، ولقد كان المعتزلة يطلقون كلمة مرجئ على كل من لايحكم بأن صاحب الكبيرة مخلد فى النار، ولذا قيل عن أبى حنيفة أنه مرجئ، وجعله الشهرستانى من مرجئة السنة الذين يرجون عفو الله للمذنبين، لا الذين يستبيحون المنكرات.

ومن الفرق الاعتقادية الجبرية أو الجهمية، وهم الذين قالوا إن الإنسان ليس له إرادة فيما يفعل، والله سبحانه وتعالى هو الفاعل لكل ما يجرى على يديه، إن خيراً أو شراً، وأنه فى أفعاله كالريشة يحركها الهواء، وقد شاع القول بالجبر فى العصر الأموى، وقيل: أول من جهر به الجهم بن صفوان، ولذلك يسمون بالجهمية، والجهم كان من أول من قال إن القرآن مخلوق ولذلك يجئ على لسان أحمد رمى القائلين هذا القول بأنهم جهمية، وإن كان المعتزلة الذين يخالفون الجهم فى أفعال الإنسان كل المخالفة يقولون هذا القول.

ومن الفرق الاعتقادية القدرية: وهم الذين يقولون إن الإنسان يخلق أفعال نفسه الاختيارية، ومنهم من سموا فى التاريخ الإسلامى باسم المعتزلة، وقد كان لهم شأن كبير فى الفكر الإسلامى فى عصر العباسيين؛ إذ هم الذين تولوا الرد على الزنادقة، وأهم مبادئهم خمسة، هى:

(١) التوحيد، وفسروه بأن الله سبحانه وتعالى واحد فى ذاته، وفى صفاته، فلا يشاركه أحد من المخلوقين فى أى صفة، ولذلك نفوا رؤية الله.

(٢) العدل من الله سبحانه وتعالى، ولذلك اقتضت حكمته سبحانه وتعالى أن يخلق الناس أفعالهم، ليكون الثواب والعقاب، والتكليف بوجه عام.

(٣) الوعد والوعيد بأن يجازى المحسن بإحسانه، ومن أساء يجزيه سوءاً، فلا يغفر لمرتكب الكبيرة كبيرته.

(٤) أن مرتكب الكبيرة فى منزلة بين المؤمن والكافر، وقد يسمى مسلماً فاسقاً ولكن لايسمى مؤمناً قط، وهو مخلد فى النار.

(٥) الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر، فقد قرروا وجوبهما على المؤمنين، نشراً للدعوة الإسلامية، وهداية للضالين، وكل بما يستطيع، فذو السيف بسيفه وذو اللسان بلسانه، والله سبحانه وتعالى هو الهادى..

القسم الثانى

آراؤه وفقهه

آراؤه

١- لم يكن أحمد بن حنبل من الرجال الذين عكفوا على دراسة الملل والنحل والفرق المختلفة ومجادلتهم، ولم يكن ممن يستجيزون العكوف المطلق على الدراسات العقلية، غير مستندة إلى أصل من كتاب أو سنة، ولم يكن ليستبيح لنفسه الجدل فى أى صورة من صوره، لأن الحقائق لا تطمس إلا بمثارات الجدل، ولا تنوب إلا فى حومة الخصومة البيانية، ولأنه فهم العلم طلباً للحقائق، ودراسة المأثور، وليس غلاباً ولا نزالا، ولا اعتراكا بالأقوال، كاعتراك الجند بالسيوف، ولأن من جعل طلب هذا العلم الدينى بالجدل، فقد جعل دينه هدفاً للخصومات، وغرضاً لسهام الطعن، وليس هذا مما يتدلى إليه إمام السنة أحمد رضى الله عنه.

وحين عكف أحمد على دراسة السنة وحدها، وعلم الدين وفقهه عن طريق المأثور عن الرسول الكريم كانت تجرى قريباً منه معارك الجدل الكلامى فى العقائد، ومعارك الجدل حول الخلافة والخلفاء السابقين، والمفاضلة بين الصحابة، وأحمد كان يتحامى الخوض، ويذر الخائضين فى خوضهم، وكل ميسر لما خلق له، وكلها قوى عقلية تؤدى عملا إسلامياً قد يكون له ثمرات طيبة، وقد تكون عقيمة الأثر، وقد يكون إثمها أكبر من نفعها، وشرها أكبر من خيرها.

ولكن الزمن وملابساته لا تترك أحمد فى هذا العلم الدينى بعيداً عن مثار الخلاف، ومتنازع الأهواء، ومضطرب الفكر، بل تجرى العوامل المختلفة لحمله على القول فيما يخوضون فيه، هذه العوامل أدبية معنوية ثم مادية تقترن بقوة السلطان إذ حمل المأمون الفقهاء والمحدثين على أن يقولوا مقالته فى القرآن إن طوعاً أو كرهاً، وحسب أن ذلك القول هو الدين لا منجاة للمؤمن إلا أن يعتنقه، وأن على من بيده الأمر أن يحمل الناس على ذلك القول طوعاً أو كرهاً.

امتنع أحمد عن أن يقول مقالة المأمون، والخليفتين من بعده، ونزل به ما نزل مما ذكرناه، ومن بعدها صار أهل السنة، الملاذ الذى يلوذون إليه فى تعرف ما يتفق مع ما كان عليه السلف الصالح من عقيدة صحيحة، وما يجب الإيمان به، ليحتموا برأى هذا السلف عما يفتنهم به معاصروه فى زعمهم، فتجرد أحمد لبيان العقيدة السلفية من غير جدال، بل كان يكتفى ببيانها وبطلان ما كان يثار، ويعتبره بدعاً يجب ردها وعدم الأخذ بها.

ولذلك أثرت له آراء فى العقائد، كان فيها سلفياً، كما كان سلفياً فى فقهه، لا يتبع المتشابه ابتغاء الفتنة أو ابتغاء تأويله، بل يقول فى كل ما جاء فى القرآن والسنة النبوية: «آمنا به كل من عند ربنا».

٢- ولقد كان أحمد كأكثر علماء السنة ينزلون الصحابة منازلهم، ولا يطعنون فى أحد منهم، احترازاً من أن ينالوا بسوء من شرفوا بفضل الصحبة، واختصوا بمنزلة مجالسة النبى ﷺ، والاقتباس من هديه، ويسلكون مسالك التابعين الذين تلقوا علم أولئك الصحابة، فلا يخوضون فى السياسة، ولا يناوئون الحكام، بل ينصرفون إلى العلم كما انصرف أولئك العلية من التابعين، سواء فى ذلك من كانوا راضين عن أساليب الحكم الذى أعقب حكم الخلفاء الراشدين، ومن كانوا ساخطين، فابن المسيب والحسن البصرى وغيرهما من التابعين الذين لم يرتضوا الحكم الأموى، قد سكنوا إلى فضل الطاعة، ولم يفارقوا الجماعة، واتجهوا الى العلم، وهداية الناس.

وكذلك سلك أحمد رضى الله عنه، فهو لم يخض فى سياسة، ولم يحرض على خروج، بل استنكر الخروج، ولكن الأحاديث فى المفاضلة بين الصحابة كانت مستفيضة فى كل مكان، وكل ناد، حتى أن المأمون فى مجلس مناظرته كان يثير ذلك، ويعلن تفضيل علىٍّ على سائر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، ويتصدى لبيان ذلك، ويناقش من يناقش، ويقرن نزعته الشيعية هذه بالعمل، فهَمَّ أن يعهد بالخلافة من بعده لبعض أولاد على، إذ يعهد فعلا، ثم يموت من يعهد إليه، ولعله يكون قد رجع عن نزعته، فعهد بالخلافة من بعده لأخيه المعتصم.

وإذا كان أحمد بما آل إليه من الإمامة فى الحديث قد صار المقصود بالسؤال عن هذا، والمطلوب بيان طريقة السلف فيه، فقد تصدى لبيان منازل الصحابة ومراتبهم وتصدى ببيان قليل فى طرق تولى الخلافة، ووجوب الطاعة، وعدم جواز الخروج على الخلفاء، ومضار الخروج والفتن.

ولهذا نرى لأحمد رضى الله عنه آراء فى العقائد، وآراء فى السياسة، ونرى ضرورة بيانها إجمالا.

آراؤه حول بعض العقائد

٣- كانت فى هذا العصر تثار مسائل متصلة بالعقائد الإسلامية، يثيرها كبار الفرق الإسلامية وينشرونها بين جماهير المسلمين، وأولئك لا يثقون إلا بعلم الفقهاء والمحدثين، فلا يسألون غيرهم عنها، ولا يجدون ما يجلو الشبهة عند غيرهم، ومن هذه المسائل، مسألة حقيقة الإيمان، ومسألة القدرة وأفعال الإنسان، وإرادته بجوار إرادة الله سبحانه وتعالى، والذنوب وأثرها فى الإيمان، وكون مرتكب الكبيرة من أهل القبلة يدخل الجنة أو يخلد فى النار، ثم مسألة الصفات، ومعها مسألة المسائل التى شغلت العصر، ورفعت أحمد، وهى مسألة خلق القرآن، وتبعها مسألة رؤية الله، وهكذا فهذه خمس مسائل، نرجو أن نجلى رأى أحمد فيها، فى بيان موجز من غير تفصيل.

١- الإيمان

٤- ذكرنا هذه المسألة، لأن حقيقة الإيمان من المسائل التى جرى حولها الخلاف، وأثارته الفرق المختلفة، فالجهمية يرون أن الإيمان هو المعرفة، وإن لم يصحبها عمل، ولم يصرحوا بوجوب الإذعان، والمعتزلة يرون الأعمال جزءاً من الإيمان بحيث إن من يرتكب الكبائر لا يكون مؤمناً، وإن اعتقد بالوحدانية وشهد أن محمداً رسول الله ﷺ، ولكنه لا يكون كافراً بل هو فى منزلة بين المنزلتين، والخوارج فى جملتهم قالوا إن العمل جزء من الإيمان، بحيث إن مرتكب المعاصى لا يكون مؤمناً، بل يكون كافراً، وهكذا.

ولقد كان لابد أن يتكلم الفقهاء والمحدثون فى هذا المعانى بطريقتهم، وهى الاعتماد على الكتاب والسنة. دون الاعتماد على العقل المجرد، ولقد اختلفوا فى ذلك على آراء، وإن لم تكن متباعدة، فأبو حنيفة يرى أن الإيمان هو الاعتقاد الجازم، والإذعان، ووجود أمارة حسية تدل على ذلك الاعتقاد، وهذه الأمارة هى النطق بالشهادتين، ولا يعد العمل جزءاً من الإيمان، ولا يعد الإيمان إلا حقيقة مجردة إن وجدت كانت كاملة، فلا يقبل الزيادة والنقصان، فإيمان أبى بكر كإيمان سائر الناس، ولكنه يفضل عليهم بالعمل، وبشهادة النبى ﷺ له بالجنة كغيره من العشرة الذين بشرهم رسول الله ﷺ بها، لأن تفاوت المؤمنين فى الأقدار بعد ذلك يكون بالعمل والأخذ بالأوامر واجتناب النواهى.

وقال مالك: إن الإيمان هو التصديق والإذعان، ولكنه يزيد، لأن القرآن الكريم صرح بأن بعض الذين آمنوا قد ازدادوا إيماناً، وقد كان يقول إنه أيضاً ينقص، ولكنه وجد القرآن الكريم صرح بأن الإيمان يزيد، ولم يصرح بأن الإيمان ينقص، فكف.

٥- أما أحمد بن حنبل رضى الله عنه فهو يقرر فى عدة مواضع أن الإيمان قول وعمل، ويزيد وينقص، فقد جاء فى كتاب المناقب لابن الجوزى أن أحمد رضى الله عنه كان يقول «الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، والبر كله من الإيمان، والمعاصى تنقص من الإيمان، ويقول: صفة المؤمن من أهل السنة والجماعة، من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وأقر بجميع ما أتت به الأنبياء والرسل، وعقد قلبه على ما ظهر من لسانه، ولم يشك فى إيمانه»[١].

ويقول فى موضع آخر: «الإيمان قول وعمل، يزيد، وينقص، زيادته إذا أحسنت، ونقصانه إذا أسأت، ويخرج الرجل من الإيمان إلى الإسلام، فإن تاب رجع إلى الإيمان، ولا يخرجه من الإسلام إلا الشرك بالله العظيم، أو يرد فريضة من فرائض الله جاحداً لها، فإن تركها تهاوناً بها وكسلا، كان فى مشيئته، إن شاء عذبه، وإن شاء عفا عنه»[٢].

وإن هذا الكلام يستفاد منه أن الحقائق ثلاث: إيمان، وإسلام، وكفر، وأن الإسلام وسط بين الإيمان والكفر، ويشير إلى أن الإيمان لا يكون معه عصيان.

ويشير إلى أنه إن حصل العصيان يكون الشخص مسلما، ولا يسمى مؤمناً، وهنا نجده يتقارب من المعتزلة، ولكنه سرعان ما يبتعد عنهم، لأنهم يرون أن من يموت عاصياً يخلد فى النار، وأحمد يفوض أمر من يموت عاصياً إلى ربه، فإن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه، وبهذا تكون الحاجزات قوية بينه وبين المعتزلة، ومن يقاربهم.

وهو فى هذا الاعتقاد يعتمد على النصوص، ولا يعتمد على شئ سواها، يسير فى اتجاهها، وينتهى إلى حيث تنتهى إليه.

---

(١) المناقب ص ١٦٥ (٢) المناقب لابن الجوزى ص ١٦٨

٢- حكم مرتكب الكبيرة

٦- وإن مسألة مرتكب الكبيرة كانت موضع نظر واختلاف بين العلماء، فالخوارج يعدونه كافراً، والحسن البصري من التابعين كان يعده منافقاً، والمعتزلة يعدونه في منزلة بين المنزلتين، وقد يسمونه مسلماً، وهو عندهم مخلد في النار، وأبو حنيفة ومالك والشافعي يعدونه مؤمناً، ويتركونه لأمر الله سبحانه وتعالى، فإن شاء عفا عنه، وإن شاء عذبه.

والمرجئة يقولون: إن الإيمان لا تضر معه معصية، كما لا ينفع مع الكفر عمل طاعة، وإن رحمة الله وسعت كل شيء، أولئك هم المرجئة الذين فتحوا الباب على مصراعيه للفجار وأهل المعاصي. والشهرستاني يقول إن هنالك مرجئة أهل السنة، ورأيهم كرأي أبي حنيفة ومالك والشافعي رضي الله عنهم، وهو أن العاصي مرجأ أمره، ومفوض مصيره إلى ربه، إن شاء عذبه، وإن شاء عفا عنه.

وأحمد رضي الله عنه في هذا الأمر كأولئك الفقهاء السالفين، لم يشذ عن طريقهم، والنصوص المنقولة عنه في هذا كثيرة، فهو يقول في وصف المؤمن: «أرجأ ما غاب عنه من الأمور إلى الله، وفوض أمره إلى الله، ولم يقطع بالذنوب العصمة من عند الله، وعلم أن كل شيء بقضاء الله وقدره، الخير والشر جميعاً، ورجا لمحسن أمة محمد، وتخوف على مسيئهم، ولم ينزل أحداً من أمة محمد الجنة بالإحسان، ولا النار بذنب اكتسبه، حتى يكون الله الذي ينزل خلقه حيث شاء»[1].

ويقول في موضع آخر: «لا نشهد على أهل القبلة بعمل يعمله بجنة ولا نار، نرجو للصالح، ونخاف على المسيء المذنب، ونرجو له رحمة الله، ومن لقي الله بذنب تائباً غير مصر عليه، فإن الله يتوب عليه، ويقبل التوبة من عباده، ويعفو عن السيئات، ومن لقيه وقد أقيم عليه حد ذلك في الدنيا عن الذنوب التي قد استوجبت بها العقوبة فأمره إلى الله، إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له»[2].

ويقول أيضاً في دستور الإيمان: «لا يكفر أحد من أهل التوحيد، وإن عملوا بالكبائر»[3].

---

(١) المناقب لابن الجوزي ص ١٦٥ (٢) المناقب ص ١٧٤

(٣) المناقب ص ١٧٦

ويندد بالمعتزلة، إذ ينقل عنهم أنهم يكفرون مرتكبى الذنوب، فيقول: «وأما المعتزلة فقد أجمع من أدركنا من أهل العلم أنهم يكفرون بالذنب، فمن كان منهم كذلك فقد زعم أن آدم كافر، وأن إخوة يوسف حين كذبوا أباهم كفار، وأجمعت المعتزلة أن من سرق حبة- فى النار، وتبين منه امرأته، ويستأنف الحج إن كان حج[1].

ولسنا فى مقام تحقيق قول أحمد عن رأى المعتزلة، فلذلك موضعه من القول فى غير هذا الكتاب[2]، ومهما تكن حقيقة ذلك الرأى، فإن كلام أحمد هذا يدل بلا ريب على أنه رضى الله عنه يرى أن أهل القبلة لا يخلدون فى النار بذنوبهم، بل أمرهم مفوض لربهم، فإن شاء عفا عنهم، وبرحمة منه كان العفو، وإن شاء عذبهم.

٧- ولكن نرى فى بعض المنقول عنه أن يحكم بأن تارك الصلاة كافر، ويخص ذلك الذنب من بين الذنوب كلها بهذا الحكم، ويقرر ذلك فى هذا المنقول عنه، إذ يقول، «وليس من الأعمال شئ تركه كفر إلا الصلاة، من تركها فهو كافر، وقد أحل الله قتله[3]».

وهذا النص شئ من الغرابة، إذ خص الصلاة بتلك المزية، وقد نقل عنه، ولم يبين السند، ولعل الترك المذكور هو الترك المستمر الذى يشعر بالجحود، ومن جحد ركناً من أركان الدين الثابتة بالضرورة، فهو كافر بإجماع المسلمين، لأنه إنكار لما جاء به الرسول ﷺ، ولو سيرنا ذلك النص على عمومه لكانت الميزة التى كانت سبباً فى هذا الاختصاص هى أن فرض الصلاة لعمومه، وعدم قبوله للسقوط قط، وكونها عمل الجوارح فى الغدو والعشى، وفى الظهيرة، وحين نمسى- كانت شعيرة الإسلام، وكانت شعاره الذى يعلنه، ويظهره، وكانت الأمارة التى يتميز بها المسلم من الكافر، فمن لم يغش مسجداً، ولا يقيم الصلاة، ويستهين بها، فإنه لا يعد من المسلمين عند أحمد رضى الله عنه، ويزكى نظره أن الأذان كان يعتبر من مظاهر توبة المرتدين فى عصر الردة، فكان عدم ظهوره أمارة الكفر، والأذان هو الإعلام بالصلاة والدعوة إليها، فالصلاة مظهر الإسلام، وعنوانه إذا لم تكن ثمة أمارة تدل عليه.

---

(١) المناقب ص ١٦٨

(٢) راجع كلامنا عن المعتزلة فى كتاب أبى حنيفة.

(٣) المناقب ص ١٧٣

هذا توجيهنا لهذا المنقول عن أحمد رضى الله عنه، وتقريبه وتأنيسه، وإن كان النقل فى ذاته غريباً.

٣- القدر وأفعال الإنسان

٨- لعل أظهر ما امتاز به أحمد فى حياته هو التفويض المطلق لحكم الله، والخضوع الكامل لقدره سبحانه وتعالى، ففوض أموره إلى الله سبحانه وتعالى فيما غاب، وما حضر، وإن كان يتخذ الأهبة لما يحضره من الأمور، فلا يكون من الذين يتمنون الأمانى ويستسلمون ولا يعملون، بل يعمل ويتوكل على ربه، مؤمنا بقدرته، وبالقدر خيره وشره.

والعبارات المنقولة عنه التى تدل على الإيمان المطلق والقدر خيره وشره كثيرة، وهو إيمان عميق مستمكن فى نفسه أبلغ ما يستمكن الاعتقاد فى نفس المؤمن، من غير أن يبعده عن العمل.

ومن ذلك ما جاء فى المناقب، إذ قال: «أجمع سبعون رجلا من التابعين وأئمة المسلمين وفقهاء الأمصار على أن السنة التى توفى عليها رسول الله ﷺ أولها الرضا بقضاء الله، والتسليم لأمره، والصبر تحت حكمه، والأخذ بما أمر الله به، والبعد عما نهى عنه، وإخلاص العمل لله، والإيمان بالقدر خيره وشره، وترك المراء والجدال والخصومات فى الدين[1]».

وهذا الكلام يدل على أن أحمد رضى الله عنه كان يؤمن بالقدر خيره وشره، ويسلم الأمور كلها لله سبحانه وتعالى.

ويدل على أنه لا يصح عنده المراء والجدال والخصومة فى هذه المسألة، فإنه إذا كان أحمد رضى الله عنه قد بغض إليه الجدل فى كل مسائل الدين فقد بغض إليه الجدل فى هذه المسألة خاصة فإن الجدل فيها لا يصل إلى غاية ولا ينتهى إلى نهاية، بل كلما ازداد الجدل حولها ازدادت تعقيداً. كما قال أبو حنيفة رضى الله عنه، وهذا نص قوله رحمه الله، ورضى عنه فى مسألة القدر: «هذه مسألة قد استصعبت على الناس، فأنى يطيقونها، هذه مسألة مقفلة، قد ضل مفتاحها، فإن وجد مفتاحها علم ما فيها، ولم يفتح إلا بمخبر من الله يأتى بما عنده، ويأتيه ببينة وبرهان»

ويقول مخاطباً من جاءوا يناقشونه فيها: «أما علمتم أن الناظر فى القدر كالناظر فى شعاع الشمس، كلما ازداد نظراً ازداد حيرة».

(١) المناقب ص ١٧٦

وإذا كان أبو حنيفة النظّار المتكلم يقول هذا القول، ويرى أن الجدل حول القدر يزيد مسألته تعقيداً وحيرة، فأولى أن يسلك ذلك المسلك إمام أهل السنة الذى يحاكى السلف الصالح، ولا يقصد إلى غير منهاجهم رضى الله عنهم، ويرى أن ترك المناقشة فى القدر من السنة، ولذلك يقول: «من السنة اللازمة التى من ترك منها خصلة ولم يقبلها، ويؤمن بها لم يكن من أهلها: الإيمان بالقدر خيره وشره، والتصديق بالأحاديث فيه، لا يقال: لم وكيف إنما هو التصديق والإيمان بها».

٩- وأحمد إذ يؤمن بالقدر خيره وشره يقرر أن الله سبحانه وتعالى يعلم بكل شئ، ويقدر كل شئ، وما يفعله الإنسان فبقدرة الله سبحانه وتعالى وبإرادته، لذلك يخالف القدرية الذين يقولون: إن الانسان يعمل ما يعمل بقدرته الخاصة لا بقدرة الله سبحانه وتعالى، ولا يريد الله سبحانه وتعالى المعاصى، إذ لا يأمر بها، ولا يأمر سبحانه بما لا يريد، ولا يريد ما ينهى عنه، إذ الإرادة والأمر عندهم متلازمان، لا يوجد أحدهما من غير أن يوجد الآخر.

وأحمد لا يرى ذلك، بل يرى ما يراه جمهور المسلمين وأهل الفقه، وهو أن الله سبحانه وتعالى لا يقع شئ قط فى الكون لا يريده، بل كل شئ بقدرة الله تعالى وإرادته، ولذلك يذم القدرية بهذه النحلة التى انتحلوها، ولقد سأله صالح ابنه عن الصلاة خلف القدرى فقال: «إنه يقول إن الله لا يعلم ما يعمل العباد، حتى يعملوا، فلا تصل خلفه[١]».

لكن أحمد إذ يذم القدرية، ويقبح طريقتهم، لا يجادل، ولا يناقش، ولا يحاول أن يقيم دليلا عقلياً على إبطال ما ينتحلون، لأنه يرى أن كل أمر ثبت بالسنة والقرآن لا يحتاج إلى دليل، وقد جاءت السنة بوجوب الإيمان بالقدر خيره وشره، فكل ما ينافيه باطل، وكان يرى الخوض فى تفصيل هذه الأمور من البدع التى ابتدعها علماء الكلام، إلا إذا كانت قد نطقت به سنة نبوية أو قرآن كريم، ولذلك كان يقول كما كتب لبعض أصحابه:

«لست بصاحب كلام، ولا أرى الكلام فى شىء من هذا، إلا ما كان فى كتاب، أو حديث عن رسول الله ﷺ، أو عن أصحابه، فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود[٢]».

(١) المناقب ص ١٠٩ (٢) المناقب ص ١٥٦

٤- الصفات ومسألة خلق القرآن

١٠- كان أحمد يثبت كل الصفات التى وصف الله بها نفسه فى كتابه والصفات التى وصف الله بها نفسه فى الحديث الشريف، فكل وصف لله سبحانه وتعالى جاء به النص يصفه تعالى به، فهو فى هذا كشأنه دائماً متبع للنصوص لا يعدوها إلى غيرها من وسائل الاستدلال، فهو يصف الله سبحانه وتعالى بأنه سميع بصير متكلم قادر مريد عليم خبير حكيم عزيز، ليس كمثله شئ سبحانه وتعالى، ولقد روى عنه ابنه عبد الله أنه فى أحاديث الصفات قال: هذه الأحاديث نرويها كما جاءت.

ولا يبحث عن كنهها، ولا عن حقيقتها، ويعتبر التأويل خروجاً على السنة، إن لم يكن مستمداً منها، وذلك لأنه يرى أن اتباع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتداع فى القول، ولذلك يقول عن صفة المؤمن من أهل السنة إرجاء ما غاب عنه من الأمور إلى الله، كما جاءت الأحاديث عن النبى ﷺ أن أهل الجنة يرون ربهم فيصدقها ولا يضرب لها الأمثال.

وهو يؤمن بأن الله سبحانه وتعالى لا أول له، فكذلك صفاته، ومنها صفة الكلام.

١١- ومن صفة الكلام تجئ مسألة خلق القرآن فى نظر أحمد، وقد شرحنا فى حياته ما نزل به من محنة بسببها، وتركنا تحقيق رأيه فيها إلى هذا الموضع من البحث، وإن المحنة تدل على أنه ما كان ينطق بأن القرآن مخلوق، الأمر الذى دعا إليه بنو العباس، ولو كان قد نطق بها، ولو كرها، ما نزل به من البلاء ما قد نزل، ولكن ماذا كان رأيه، أكان يرى أن القرآن الذى يقرأ ويكتب فى المصاحف، ويلفظ به القارئ فى قراءته، وتكتب حروفه فى المصاحف قديم لقدم صفة الكلام، أم لا ينطق بأن القرآن مخلوق، لأن ذلك بدعة لا يصح لمثله النطق بها؟

لقد اختلفت فى ذلك الروايات عن أحمد رضى الله عنه، وقبل أن نخوض فى بيان رأيه نقول: القرآن، بمعنى تلاوته محدثة لا قديمة، فمن قال أن القرآن مخلوق أى محدث، بمعنى قراءته، فكلامه سليم لا شك فيه، وذلك لأن القراءة وصف للقارئ، لا وصف لله سبحانه وتعالى، وإطلاق القرآن بمعنى القراءة قد جاء فى القرآن الكريم، فقد قال الله سبحانه وتعالى: «وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهوداً».[1] أى قراءة الفجر، وهذا أمر بدهى لا يحتاج إلى نظر دقيق، وبحث عميق.

(١) الإسراء: ٧٨.

ومع هذه البداهة يحكى ابن قتيبة أن ناسا قالوا إن القراءة للقرآن قديمة، ويوجه قولهم فى توجيهه: «إن من قال القراءة غير مخلوقة فقد قال إن أعمال العباد غير مخلوقة[1]، وكيف يقول قائل إن أعمال العباد غير مخلوقة!! والعباد أنفسهم مخلوقون، فكل أفعالهم مخلوقة، هذا كلام غير جدير بالنظر، والحكاية والرواية».

١٢- وقد سقنا هذا الكلام، لتعلم إلى أى حد كان الناس فى عصر أحمد قد وقعوا فى حيرة وضلوا، حتى فى الأمر المحسوس الذى لا يشك فيه، وحتى لقد امتنع قوم عن أن ينطق بأن القراءة مخلوقة، لأن ذلك النطق بدعة لا يصح أن يكون، إذ كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة فى النار، كما جاء بذلك الأثر الصحيح.

وإذا كان هذا شأن الخلاف فى قراءة القرآن، فكيف يكون الشأن فى القرآن نفسه، والقرآن الكريم ينظر إليه نظرين: أحدهما، النظر إلى مصدره، وهو أن الله سبحانه متصف بالكلام، وصفة الكلام قديمة بقدم الذات العلية لأن الله سبحانه وتعالى لا يتصف بما تتصف به الحوادث، تعالى الله عنها علواً كبيراً.

النظر الثانى هو النظر إلى هذه الحروف، وتلك الكلمات المكونة منها، والمعانى التى تدل عليها الكلمات وتفهم من العبارات التى هى كلمات مجتمعة، هذا هو المحز فماذا كان رأى أحمد فيه؟

قال فريق إن أحمد كان يتوقف، ويرى أن الخوض فى هذا الأمر بدعة يجب السكوت فيها، ولا يصح استمرار الحديث مع الذين يثيرونها، ويؤيدون ذلك بعبارات يلفقونها عن أحمد تدل على الامتناع عن الخوض، وألا يساق إلى ذلك سوقا، حتى لا يجرى فيما جرى فيه المبتدعون، من مثل قوله للمعتصم، وقد جاء به للمناقشة، فقد جاء فى روايته هو لهذه المناقشة قوله: «جلست وقد أثقلتنى الأقياد، فلما مكثت هنيهة قلت: تأذن فى الكلام؟ فقال: تكلم، فقلت: إلام دعا رسول الله ﷺ؟ فقال: إلى شهادة أن لا إله إلا الله، قال: قلت أنا أشهد أن لا إلا الله، ثم قلت: إن جدك ابن عباس يحكى أن وفد عبد القيس لما قدموا على رسول الله ﷺ أمرهم بالإيمان بالله، وقال: أتدرون ما الإيمان به؟ قالوا الله ورسوله أعلم، قال شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وأن تعطوا الخمس من المغنم».

---

(١) اختلاف اللفظ لابن قتيبة ص ٥٢ طبع القدسى بتحقيق العالم المحقق الشيخ الكوثرى.

وهذا كلام المتوقف الذى لا يقطع فيه بأمر، ولا يدعى أن القرآن المقروء المكون من حروف وكلمات قديم، وأصرح من هذا إجابته التى نقلت إلى المأمون، فقد وجه إليه السؤال هكذا: ما تقول فى القرآن؟ فأجاب: هو كلام الله، فقيل له: أمخلوق هو؟ فقال: هو كلام الله لا أزيد عليها، ولما قيل له إن الله لا يشبهه شئ من خلقه فى معنى من المعانى، قال «ليس كمثله شئ، وهو السميع البصير»[1].

وإن هذا كلام صريح فى التوقف، ليس فيه جزم بأمر معين.

١٣- ولكن ابن قتيبة تلميذ عبد الرحمن مهدى المعاصر لأحمد، يرد تلك الرواية أو هذا التخريج عن أحمد رداً قوياً، وينفى أن أحمد سكت عن الحكم فى المسألة، ويرى أن موقف الساكتين شنيع لا يمكن أن يكون من مثل أبى عبد الله، فيقول فيهم:

«ولم أر فى هذه الفرق أقل عذراً ممن أمر بالسكوت والتجاهل بعد هذه الفتنة، وإنما أن يؤمر بها قبل الأمر، ووقوع الشحناء، وليس فى غرائز الناس احتمال الإمساك عن أمر فى الدين قد انتشر هذا الانتشار وظهر هذا الظهور، ولو أمسك عقلاؤهم ما أمسك جهلاؤهم، ولو أمسكت الألسنة ما أمسكت القلوب، وقد كان لهؤلاء أسوة فيمن تقدمهم من العلماء حين تكلم جهم وأبو حنيفة[2] فى القرآن، ولم يكن دار بين الناس قبل ذلك، ولا عرف، ولا كان فيما تكلم فيه الناس، فلما فزع الناس إلى علمائهم لم يقولوا هذه بدعة، لم يتكلم الناس فيها ولم يتكلفوها، ولكنهم أزالوا الشك باليقين، وجلوا الحيرة، وكشفوا الغمة، وأجمعوا رأيهم على أنه غير مخلوق، فأفتوهم بذلك، وأدلوا بالحجج والبراهين، وناظروا وقاسوا، واستنبطوا الشواهد من كتاب الله عز وجل...»[3].

١٤- ولقد روى عن أحمد أنه قال: «من زعم أن القرآن مخلوق، فهو جهمى، والجهمى كافر، ومن زعم أنه غير مخلوق فهو مبتدع».

ولكن ابن قتيبة ينكر هذه الرواية أيضاً، ويعدها عجيبة من العجائب، ثم يقول: «كيف يتوهم على أبى عبد الله مثل هذا القول، وأنت تعلم أن الحق لا يخلو من أن يكون فى أحد الأمرين».

---

(١) راجع أخبار المحنة. وسورة الشورى: ١١

(٢) المحقق أن أبا حنيفة لم يخض فى هذا، ولم يشتهر الكلام فيه فى عصره.

(٣) اختلاف اللفظ ص ٥٩

١٥- وقال فريق آخر إن أحمد كان يرى أن القرآن بحروفه، وكلماته وعباراته ومعانيه غير مخلوق، وإن رسائل أحمد وكثيراً من عباراته المروية عنه تدل على ذلك، وتصرح به. ومن ذلك رسالته إلى المتوكل عندما طلب إليه هذا أن يبين له حقيقة رأيه، والقول الشافى فى مسألة خلق القرآن.

والجمع بين ما جاء فى هذه الرسالة، والإجابات التى أجاب بها رسل المأمون وأجاب بها المعتصم أنه كان فى أول الأمر يتوقف، ممتنعاً عن الخوض فى أمر ليس من السنة الخوض فيه، فلم يعلن رأيه أو لعله يكون قد كون لنفسه فيه رأياً، فلما طم السيل، وراجع المصادر التى بين يديه من الآثار وأخبار الصحابة والتابعين أعلن رأيه هذا مع حرصه على أن عدم الخوض أولى، وأن الاختصام فى كتاب الله تعالى لا يجوز.

١٦- ولكان رسالته إلى المتوكل من الفصل فى القضية ننقلها لك كما جاءت فى الحلية، وتاريخ الذهبى، وهذا نص ما جاء فيها عن عبد الله بن أحمد:

كتب عبيد الله بن يحيى إلى أبى يقول له: إن أمير المؤمنين أمرنى أن أكتب إليك أسألك عن أمر القرآن، لا مسألة امتحان، ولكن مسألة معرفة وتبصرة، فأملى على أبى رحمه الله إلى عبيد بن يحيى:

«بسم الله الرحمن الرحيم، أحسن الله عاقبتك أبا الحسن فى الأمور كلها، ودفع عنك مكاره الدنيا والآخرة برحمته، وقد كتبت إليك رضى الله عنك بالذى سأل عنه أمير المؤمنين بأمر القرآن بما حضرنى، وإنى أسأل الله أن يديم توفيق أمير المؤمنين، فقد كان الناس فى خوض من الباطل، واختلاف شديد ينغمسون فيه، حتى أفضت الخلافة إلى أمير المؤمنين، فنفى الله بأمير المؤمنين كل بدعة، وانجلى عن الناس ما كانوا فيه من الذل وضيق المحابس، فصرف الله ذلك كله، وذهب به أمير المؤمنين، ووقع ذلك من المسلمين موقعاً عظيماً، ودعوا الله لأمير المؤمنين، أن يزيد فى نيته وأن يعينه على ما هو عليه.

فقد ذكر عن عبد الله بن عباس أنه قال: لا تضربوا كتاب الله بعضه ببعض، فإن ذلك يوقع الشك فى قلوبكم. وذكر عبد الله بن عمر أن نفراً كانوا جلوساً بباب النبى ﷺ، فقال بعضهم: ألم يقل الله كذا، وقال بعضهم: ألم يقل الله كذا، فسمع رسول الله ﷺ، فخرج كأنما فقئ فى وجهه حب الرمان فقال: بهذا أمرتم!؟ أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض!!

إنما ضلت الأمم قبلكم فى مثل هذا، وإنكم لستم مما هنا فى شئ، انظروا الذى أمرتم به فاعملوا به، وانظروا الذى نهيتم عنه فانتهوا عنه، وروى عن أبى هريرة عن النبى ﷺ أنه قال «مراء فى القرآن كفر» وروى عن أبى جهم.. عن النبى ﷺ، قال «لا تماروا فى القرآن، فإن مراء فيه كفر» وقال ابن عباس: قدم على عمر بن الخطاب رجل، فجعل عمر يسأله عن الناس، فقال يا أمير المؤمنين قد قرأ القرآن منهم كذا وكذا، فقال ابن عباس، فقلت: والله ما أحب أن يتسارعوا يومهم هذا فى القرآن هذه المسارعة، قال فزبرنى عمر، وقال: مه، فانطلقت إلى منزلى مكتئبا حزيناً، فبينما أنا كذلك إذ أتانى رجل، فقال: أجب أمير المؤمنين، فخرجت، فإذا هو بالباب ينتظرنى، فأخذ بيدى فخلا بى، فقال: ما الذى كرهت؟ قلت: يا أمير المؤمنين، متى يتسارعوا هذه المسارعة يحنقوا، ومتى ما يحنقوا يختصموا، ومتى يختصموا يختلفوا، ومتى يختلفوا يقتتلوا، قال: لله أبوك، والله إن كنت لأكتمها الناس، حتى جئت بها، وروى عن جابر قال: كان النبى ﷺ يعرض نفسه على الناس بالموقف، فيقول: هل من رجل يحملنى إلى قومه، فإن قريشاً قد منعونى أن أبلغ كلام ربى، وروى عن جبير بن نفير، قال: قال رسول الله ﷺ إنكم لن ترجعوا إلىَّ بشئ أفضل مما خرج منه. يعنى القرآن. وروى عن ابن مسعود أنه قال: جردوا القرآن، ولا تكتبوا فيها شيئاً إلا كلام الله عز وجل، وروى عن عمر بن الخطاب أنه قال: إن هذا القرآن كلام الله فضعوه مواضعه، وقال رجل للحسن البصرى: يا أبا سعيد إنى إذا قرأت كتاب الله، وتدبرته كدت آيس، وينقطع رجائى: فقال إن القرآن كلام الله، وأعمال ابن آدم إلى الضعف والتقصير، فاعمل وأبشر، وقال فروة بن نوفل الأشجعى: كنت جاراً لخباب، وهو من أصحاب النبى ﷺ فخرجت معه يوما من المسجد، وهو آخذ بيدى فقال: يا هناه، تقرب إلى الله بما استطعت، فإنك ما تتقرب إليه بشئ أحب إليه من كلامه، وقال رجل للحكم بن عتيبة: ما حمل أهل الأهواء على هذا؟ قال: الخصومات، وقال معاوية بن قرة وكان أبوه ممن أتى النبى ﷺ. إياكم وهذه الخصومات، فإنها تحبط الأعمال. وقال أبو قلابة، وكان قد أدرك غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ: «لا تجالسوا أهل الأهواء، أو قال: أصحاب الخصومات فإنى لا آمن أن يغمسوكم فى ضلالتهم، ويلبسوا عليكم بعض ما يعرفون» ودخل رجلان من أصحاب الأهواء على محمد بن سيرين، فقالا: يا أبا بكر نحدثك بحديث؟ قال لا، قالا: فنقرأ عليك القرآن؟ قال: لا، لتقوما عنى، أو لأقومنكما، فقاما، فقال بعض القوم، وما عليك أن يقرأ عليك آية، قال: إنى خشيت أن يقرأ على آية، فيحرفها، فيقر ذلك فى قلبى، ولو أعلم أنى أكون مثلى الساعة لتركتهما، وقال رجل من أهل البدع لأيوب السختيانى: يا أبا بكر. أسألك عن كلمة؟ فولى، وهو يقول، ولا نصف كلمة، وقال ابن طاووس لابن له كلمه رجل من أهل

البدع: يابني: أدخل أصبعيك في أذنيك، حتى لا تسمع ما يقول. ثم قال اشدد، اشدد، وقال عمر بن عبد العزيز: من جعل دينه غرضاً للخصومات أكثر من التنقل، وقال إبراهيم النخعي: إن القوم لم يدخر عنهم شئ خبئ لكم لفضل عندكم، وكان الحسن يقول:شر داء خالط قلباً، يعني الأهواء، وقال حذيفة بن اليمان: اتقوا الله، وخذوا طريق من كان قبلكم، والله لئن استقمتم لقد سبقتم سبقاً بعيداً، ولئن تركتموه يميناً وشمالا، لقد ضللتم ضلالا بعيداً، أو قال مبيناً. وقد قال الله تعالى: «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره، حتى يسمع كلام الله»[1] وقال سبحانه: «ألا له الخلق والأمر»[2] فأخبر بالخلق، ثم قال «والأمر» فأخبر أن الأمر غير الخلق[3] وقال عز وجل: «الرحمن. علم القرآن. خلق الإنسان، علمه البيان»[4] فأخبر أن القرآن من «علمه»، وقال تعالى «ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم، قل إن هدى الله هو الهدى، ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذى جاءك من العلم مالك من الله من ولى ولا نصير»[5] وقال سبحانه وتعالى «ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك، وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذاً لمن الظالمين»[6] وقال تعالى «وكذلك أنزلناه حكما عربياً، ولئن اتبعت أهواءهم بعد ما جاءك من العلم مالك من الله من ولى ولا واق»[7] فالقرآن من علم الله....

وفي هذه الآيات دليل على أن الذى جاءه هو القرآن، لقوله تعالى «ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذى جاءك من العلم»[8] ولقد روى عن غير واحد ممن مضى من سلفنا أنهم كانوا يقولون: «القرآن كلام الله، وهو غير مخلوق، وهو الذى أذهب إليه، لست بصاحب كلام ولا أرى الكلام في شئ من هذا، إلا ما كان من كتاب الله، أو في حديث عن النبى ﷺ أو عن أصحابه أو عن التابعين، فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود».

وقد قال الذهبي بعد نقل الرسالة: قلت: رواة هذه الرسالة عن أحمد أئمة أثبات، أشهد بالله أنه أملاها على ولده، وأما غيرها من الرسائل المنسوبة إليه، ففيها نظر.

---

(١) سورة التوبة: ٦ (٢) سورة الأعراف: ٥٤.

(٣) وكأنه يشير رضى الله عنه بالتفرقة، بين الخلق و الأمر بأن القرآن من أمر الله لا من خلقه، فهو على هذا ليس بمخلوق.

(٤) سورة الرحمن : ١-٤. (٥) سورة البقرة : ١٢٠. (٦) سورة البقرة : ١٤٥.

(٧) سورة الرعد : ٣٧ . (٨) سورة البقرة : ١٢٠.

١٧- هذه رسالة صحيحة السند، ثابتة النسبة، وقد أمليت بعد ذهاب المحنة، وأحمد فى شيخوخته. أى وهو فى كمال استوائه العلمى، فهى تدل على رأيه الذى استقر عليه.

وهى تدل أولا بالذات على أن الخوض فى مثل هذا والتعمق فيه لا يستحسنه، ولا يرضاه، وكأنه يخوض فيما يخوض فيه كارها، مضطراً، ليمنع الناس من أن يفتنوا بما يدعو إليه أهل الخصومات فى الدين، ولذلك ساق ما ساق من الأخبار فى صدرها، ثم ختم كلامه فيها بقوله: لست بصاحب كلام، ولا أرى الكلام فى شئ من هذا.

وتدل ثانياً على أنه يرى أن القرآن غير مخلوق، وهو ينطق بهذا تابعاً السلف الذين قالوه، ولم يبتدعه ابتداعا، ولولا أنه حسب أن بعض التابعين قاله ما نطق به، ويزكى ذلك الرأى بأن القرآن كلام الله، وكلام الله غير خلق الله، بأن القرآن أمر والأمر غير الخلق، وبأن القرآن من علم الله سبحانه وتعالى، وعلم الله غير خلقه، وقد أخذ هذا كله من نصوص الكتاب ومن أحاديث النبى ﷺ، وأخبار الصحابة والتابعين فهو فى هذا غير معتمد على العقل وحده، ولا على النظر المجرد الذى لا يعتمد على النقل.

١٨- ننتهى من هذا إلى أن أحمد يرى أن القرآن غير مخلوق، أو انتهى رأيه بعد دراسة الكتاب والسنة إلى هذا الرأى، وهو فى هذا يعتمد على القرآن الكريم ويعتمد على الآثار، ويحاكى منهاج السلف الصالح ولكنه لم يوجهه التوجيه العقلى، ليسوغه فى الفكر، لأنه لا يعد ذلك من عمله، لأنه ليس بصاحب كلام، إذ أن ذلك النحو من التفكير، إنما يتجه إليه علماء الكلام، وأهل الجدل والخصومات الذين كانوا يسندون آراءهم بأسناد من العقل، ولا يتقيدون بأن تكون أسنادهم من النقل.

وإذا كان أحمد لم يحاول محاولة عقلية لتسويغ رأيه فى الفكر فقد وجد بعده من العلماء من عمل على توضيح رأيه ببيان الدعامة العقلية التى يبنى عليها، والأسس الفكرية التى يقوم عليها بناؤه، ومن هؤلاء ابن قتيبة وابن تيمية، وهما فى سبيل ذلك فرقا بين القرآن وقراءته، فالقرآن الذى يقرأ ... كلام البارى سبحانه وتعالى، والقراءة هى صوت القارئ الذى يسمع، لقوله تعالى: «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله، ثم أبلغه مأمنه»[1] ولقول النبى ﷺ: «زينوا القرآن بأصواتكم» وقد سمع النبى ﷺ أبا موسى الأشعرى وهو يقرأ القرآن، فقال له أبو موسى: «لو علمت أنك تسمع لحبرته لك تحبيراً».

(١) سورة التوبة: ٦

وإذا كانت القراءة صوت العبد، فهى مخلوقة، كما أن العبد مخلوق.

ومثل القراءة المداد الذى تكتب به المصاحف، فهو ليس كلام الله سبحانه وتعالى، وإن كان المكتوب كلام الله، ولقد قال الله تعالى: «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى، ولو جئنا بمثله مدداً»[1] ففرق سبحانه وتعالى بين المداد الذى تكتب به كلماته وبين كلماته[2].

١٩- هذه هى قراءة القرآن والمداد الذى يكتب به لا يمارى أحد فى أنها مخلوقة والمروى عن أحمد ذلك، أما ذات القرآن الذى نزل به جبريل على محمد ﷺ فهو كلام الله «نزل به الروح الأمين * على قلبك لتكون من المنذرين»[1]، وإذا كان كلام الله سبحانه وتعالى، فهو يتصل بصفة من صفاته تعالت ذاته وصفاته علواً كبيراً، وذلك بألفاظه ومعانيه وعباراته، فكلها يتصل بصفات الله سبحانه وتعالى.

والعلماء بالنسبة لصفات الله سبحانه وتعالى على ثلاث طوائف:

(الطائفة الأولى) تنفى أن يكون الله سبحانه متصفاً بصفة من صفات المعانى كالقدرة والإرادة والعلم والكلام والسمع والبصر، وإلا كانت صفات الله قديمة بقدم ذاته، فيتعدد القدماء وهؤلاء هم المعتزلة، ويعدون الصفات المذكورة فى القرآن الكريم، والتى سيقت مساق النعت له سبحانه وتعالى أسماء له تعالى لا صفات، وإذا كانت ذات الله سبحانه وتعالى غير متصفة بصفة من صفات المعانى، والقرآن كلام الله سبحانه وتعالى بمعنى أنه خلقه، وأنشأه وجعله دالا على نبوة سيدنا محمد ﷺ بإعجاز العرب عن أن يأتوا بمثله، وعجزهم فعلا عن ذلك، لما فيه من مزايا بيانية ليست فى قدرتهم.

(الطائفة الثانية) طائفة تثبت الصفات للذات العلية، ولكنها تقرر أن الأفعال التى تكون بقدرة الله سبحانه وتعالى مخلوقة له جلت قدرته، فالله سبحانه وتعالى متكلم ولكنه يخلق الألفاظ والمعانى، فالقرآن على هذا مخلوق لله سبحانه وتعالى، كما أن الأشياء كلها مخلوقة لله سبحانه وتعالى بقدرته.

---

(١) سورة الكهف: ١٠٩

(٢) مجموعة الرسائل لابن تيمية جـ٣ ص٢١ ، ٢٢ طبع المنار.

(٣) سورة الشعراء: ١٩٣- ١٩٥.

(الطائفة الثالثة) وهى الطائفة السلفية تقول أن الله سبحانه وتعالى متصف بالصفات التى ذكرت فى القرآن الكريم نعتاً للذات العلية، فهو متصف القدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام، وغير ذلك من الصفات التى جاءت الآثار بها، لا يحكمون بأن الأفعال التى تصدر عن ذات الله سبحانه وتعالى تسمى مخلوقة فلا يسمى القرآن مخلوقاً، لأنه قائم بذات الله سبحانه وتعالى: ويقول فى ذلك ابن تيمية «السلف قالوا لم يزل الله متكلماً، إذا شاء، وإن الكلام صفة كمال، ومن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، وهو يتكلم، إذا شاء بالعربية، كما تكلم بالقرآن العربى، وما تكلم فهو قائم به ليس مخلوقاً منفصلا عنه فلا تكون الحروف التى هى مبانى أسماء الله الحسنى وكتبه المنزله مخلوقة، لأن الله تكلم بها[1]».

فالأساس أن ما يصدر عن صفات الله تعالى وقدرته أيسمى خلقا، وتطلق عليه كلمة مخلوق، أم لا يسمى خلقا، ولا تطلق عليه كلمة مخلوق؟ فالسلفيون لا يسمونه مخلوقاً.

٢٠- وإذا كان القرآن على هذا التقرير غير مخلوق، فهل هو قديم لقدم الله تعالى، إذ أنه قائم بذاته؟ هنا يقرر ابن تيمية أن القرآن ليس بقديم عند أحمد، لأنه لا يعتبر كل ما يقوم بالذات العلية قديما بقدمها، إذ كل ما فعله الله سبحانه وتعالى بإرادته قائم به عنده، ومنها ما هو حادث، بل كلها حادث، وغير هذا المنزع هو منزع الفلاسفة الذى ساقت إليه فروضهم العقلية التى لا تلزم الإسلام والمسلمين، وهى ظنيات تتضافر، فتكون نتائج ظنية.

وينفى ابن تيمية أن يكون مذهب أحمد والسلف قدم القرآن فقال: والسلف اتفقوا على أن كلام الله منزل غير مخلوق، فظن بعض الناس أن مرادهم أنه قديم العين. ثم قالت طائفة: هو معنى واحد، وهو الأمر بكل مأمور، والنهى عن كل منهى، والخبر لكل مخبر، والله إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا، وإن عبر عنه بالعبرانية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا، وهذا القول مخالف للشرع والعقل[2].

ولقد بين أنه لا منافاة بين اتصاف الله سبحانه وتعالى بالكلام القديم وكون ما يتكلمه غير قديم، فقال:

---

(١) الرسائل والمسائل لابن تيمية جـ٣ ص ٤٥ (٢) الكتاب المذكور ص ١٥٦

«وحينئذ فكلامه قديم، مع أنه يتكلم بمشيئته وقدرته، وإن قيل إنه ينادى ويتكلم بصوت لا يلزم من ذلك قدم صوت معين، وإذا كان قد تكلم بالقرآن والتوراة والإنجيل بمشيئته وقدرته، لم يمتنع أن يتكلم بالياء قبل السين...»(١).

٢١- ويستخلص من هذا كله أن أحمد بن حنبل، ومن سلك مسلكه يقولون إن القرآن غير مخلوق، لا يقولون إنه قديم، بل هو حادث بحدوث الكلم من الله سبحانه وتعالى بمشيئته وإرادته عندما يتكلم وأنزل على النبى ﷺ كلامه بالروح الأمين جبريل.

وإذا كان الأمر كذلك فالمعانى والحقائق لم تكن محل خلاف، وإنما كان موضع الخلاف أن تطلق كلمة مخلوق على القرآن أو لا تطلق، ولذلك حرر الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده الكلام فى ذلك المقام، فقال:

«قد ورد أن الله كلم بعض أنبيائه، ونطق القرآن بأنه كلام الله، فمصدر الكلام المسموع عنه سبحانه لابد أن يكون شأناً من شئونه، قديماً بقدمه. أما الكلام المسموع نفسه المعبر عن ذلك الوصف القديم، فلا خلاف فى حدوثه، ولا أنه خلق من خلقه، وخصص بالإسناد لاختياره له سبحانه فى الدلالة على ما أراد إبلاغه لخلقه، ولأنه صادر عن محض قدرته ظاهراً وباطناً، بحيث لا مدخل لوجود آخر فيه بوجه من الوجوه، سوى أن ما جاء على لسانه مظهر لصدوره، والقول بخلاف ذلك مصادرة للبداهة، وتجرؤ على مقام القدم بنسبة التغير والتبدل إليه، فإن الآيات التى يقرؤها القارئ تحدث، وتفنى بالبداهة كلما تليت، والقائل بقدم القرآن المقروء أشنع حالا، وأضل اعتقاداً عن كل ملة جاء القرآن نفسه بتضليلها، والدعوة إلى مخالفتها: وليس فى القول بأن الله أوجد القرآن بدون دخل لكسب بشر فى وجوده ما يمس شرف نسبته، بل ما دعا الدين إلى اعتقاده فهو السنة، وهو ما كان عليه النبى ﷺ وأصحابه، وكل ما خالفه فهو بدعة وضلالة».

«أما ما نقل إلينا من ذلك الخلاف الذى فرق الأمة، وأحدث فيها الأحداث، وخصوصاً فى أوائل القرن الثالث من الهجرة، وإباء بعض الأئمة أن ينطق بأن القرآن مخلوق، فقد كان منشؤه مجرد التحرج والمبالغة فى التأدب من بعضهم، وإلا فإنه يجل مقام مثل الإمام ابن حنبل عن أن يعتقد أن القرآن المقروء قديم، وهو يتلوه كل ليلة بلسانه، ويكيفه بصوته»(٢).

(١) الكتاب المذكور ص١٠٦

(٢) رسالة التوحيد.

وهذا الجزء الأخير من قول الإمام صحيح لا شك فيه، فالإمام أحمد لم يقرر قط أن القراءة قديمة ولا غير مخلوقة، ولم يقرر قط أن القرآن قديم، إنما الذى قرره أن القرآن غير مخلوق، وقد خرج العلماء رأيه على أنه لا يعد ما كان صادراً عن الله قائماً بذاته، يقال عنه إنه مخلوق.

وإن ادعاء أن أحمد قد ذكر أن القرآن قديم، فإنما أذيعت نسبته إليه فى القرن الرابع برواية مجهولة.

ولقد أنكر الذهبى فى تاريخه صحة هذه النسبة إلى أحمد رضى الله عنه.

٢٢- هذه مسألة خلق القرآن، ورأى أحمد فيها، كما حققه العلماء، وبينوه، وقد انبنى الكلام فى المسألة كما قلنا على الكلام فى الصفات، وما يقوله أحمد فيها.

ولقد ذكر أن أحمد يرى الرأى الذى لا تأويل فيه، ولا تشبيه، فهو يصف الله سبحانه وتعالى بكل وصف جاء فى القرآن الكريم، أو السنة النبوية الثابتة، يصفه بالسمع والبصر والعلم والكلام والحياة، وغير ذلك من الصفات التى جاء ذكرها فى القرآن والسنة، غير باحث عن كيفها، ولكنه جازم بأنه لا يشابه الحوادث فى صفة من الصفات، لقوله تعالى «ليس كمثله شئ وهو السميع البصير».(١)

وهو بهذا الرأى وسط بين أهل التعطيل الذين نفوا الصفات؟ والمشبهة والمجسمة والحشوية الذين أثبتوا الصفات ولم يقولوا إن التشبيه ممنوع قطعاً، بل أثبت الحشوية لله سبحانه وتعالى ما يثبت للآدميين، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

وقد ادعى بعض هؤلاء المشبهة نسبتهم إلى الإمام أحمد، وهو منهم براء، لأنه يقرر فيما يقرر ما جاء به النص القاطع، وهو أنه سبحانه وتعالى: «ليس كمثله شئ وهو السميع البصير».(١)

٥- رؤية الله يوم القيامة

٢٣- هذه مسألة من المسائل التى ثارت فى عصر أحمد رضى الله عنه فإن المعتزلة نفوا أن يرى الله سبحانه وتعالى يوم القيامة، لأن الرؤية تقتضى الجسمية، والجسمية توجب مشابهة الله للحوادث، والله سبحانه وتعالى ليس كمثله شئ، وقد تأولوا الآيات الواردة فى

---

(١) سورة الشورى: ١١.

القرآن التى تدل على الرؤية، مثل قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة»(١) وغيرها من الآيات التى تدل بظاهرها على جواز الرؤية، بل على تحقق وجودها يوم القيامة.

ولقد كان المأمون الذى حاول فى آخر حياته حمل الناس على أن يقولوا إن القرآن مخلوق، لا يتجه إلى حملهم على الاعتقاد بعدم الرؤية، وإن كان هذا رأيه الذى يعتنقه لأنه معتزلى ينهج منهجهم، ولكن الواثق أضاف إلى الإكراه على خلق القرآن الإكراه على نفى الرؤية، واستمر ذلك إلى أن كشفت الغمة، وزالت الكربة بمجئ المتوكل.

أما أحمد الذى كان يأخذ بالنصوص، ولا يجرى فيها تأويلا، فإنه يؤمن بالرؤية إيماناً كاملا، ولذا جاء فى إحدى رسائله فى بيان عقيدة أهل السنة والجماعة أن الإيمان بالرؤية يوم القيامة جزء من إيمانها، فقال:

«والإيمان بالرؤية يوم القيامة، كما روى عن النبى ﷺ ثبت من الأحاديث الصحاح، وإن النبى ﷺ رأى ربه فإن ذلك مأثور بحديث صحيح، رواه قتادة عن عكرمة، عن عبد الله ابن عباس، ورواه الحكم بن أبان عن عكرمة عن ابن عباس، ورواه على بن زيد عن يوسف ابن مهران، عن ابن عباس، والحديث عندنا على ظاهره كما جاء عن النبى ﷺ، والكلام فيه بدعة، ولكن نؤمن به على ظاهره «ولا نناظر فيه أحداً(٢)».

ونرى من هذا الشأن أن أحمد يؤمن برؤية الله يوم القيامة، لأن النصوص جاءت بها وأن النبى ﷺ رأى ربه، ولكنه إذ يؤمن هذا الإيمان لا يحاول معرفة الحال التى تكون عليها الرؤية، وكونها من خواص الأجسام، أو بحال لا تكون فيها جسمية، ولا شبه جسمية، ويرى المناظرة فى ذلك، وتجرى هذه العقليات بدعة من القول لا يخوض فيها ولا يناظر حولها، ولكنه يؤمن بأنها تكون بطريقة لا تؤدى إلى أن يكون الله مشابهاً للحوادث، لأنه سبحانه «ليس كمثله شئ» أما حقيقة الرؤية وكيف تكون فهذه هى الشقة الحرام التى يتحامى النظر فيها، والولوج إليها، ورأى أحمد فى هذا وسط بين الذين نفوا الرؤية نفياً باتاً، لا يأخذون بالحديث الذى أثبتها يوم القيامة لأنه من أحاديث الآحاد، ولا يؤخذ به فى العقائد- وبين الذين أثبتوا الرؤية كرؤيتنا للأشخاص والأشياء مما يجعل الله سبحانه وتعالى فى مكان، كالأجسام، وهؤلاء هم الحشوية والمجسمة، وقد أخذ رأى أحمد هذا جماهير المسلمين.

---

(١) سورة القيامة: ٢٢، ٢٣.

(٢) المناقب لابن الجوزى ص ١٧٣

٢٤- ونرى أحمد فى مسلكه قد اعتمد على السنة ولم يعتمد على القرآن وحده، لأن القرآن الكريم قد ورد فيه آيتان هما فى ظاهرهما متعارضتان: (إحداهما) قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» (والأخرى) قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير»[1] وأحمد فى مسلكه لا يجعل القرآن عضين، فلا يضرب بعضه ببعض، فاستعان بالسنة، وفيها الفصل، وعلى ذلك أثبت الرؤية يوم القيامة، ولعله جعل النفى فى الآية الثانية إنما هو فى الدنيا، ولقد سلك هذا المسلك ابن قتيبة فى اختلاف اللفظ، فقد قال بعد أن ذكر الآيتين السابقتين، وقوله تعالى لموسى «لن ترانى»: «إنه أراد لا تدركه الأبصار فى الدنيا، وأراد لن ترانى فى الدنيا لأنه تعالى احتجب عن جميع خلقه فى الدنيا وتجلى لهم يوم الحساب، ويوم الجزاء والقصاص، فيرونه، كما يرى القمر فى ليلة البدر، لا يختلفون فيه، كما لا يختلفون فى القمر، وحديث رسول الله ﷺ قاصر على الكتاب، ومفسر له، والخبر فى الرؤية من الأخبار التى لا يدفعها إلا جاهل أو معاند ظالم، لتتابع الروايات من الجهات الكثيرة عن الثقات، فلما قال عز وجل: «لا تدركه الأبصار» وجاء عن رسول الله ﷺ: «ترون الله يوم القيامة» لم يخف على ذى نظر أنه فى وقت دون وقت...»[2].

٢٥- هذه جملة من آراء أحمد فى الموضوعات التى خاض فيها علماء الكلام، وأثاروا حولها المشكلات فى هذا العصر، وتراه فيها التزم فى دراستها المنهاج الذى التزمه فى دراسة الفقه، وقد اعتصم فيها عن الشطط، ومجاوزة الحد، بأمرين:

(أحدهما) أنه التزم النصوص لا يعدوها، ولا يؤولها، ولا يفسرها بغير ظاهرها، وإن احتاج فهمها إلى الاستعانة بأمر من خارجها، لا يتخذ من العقل المجرد معيناً، بل يتخذ المدد والمعين من السنة، يفسر بها الكتاب، ولا يضرب بعضه ببعض، كما كان يرمى المتعلمين الذين أثاروا المشكلات فى عصره.

(ثانيهما) أنه فيما أثبت لله من صفات جاءت بالكتاب، أو جاءت بها السنة النبوية، كان حريصاً على نفى المشابهة بين الله تعالى وخلقه، استمساكا بقوله تعالى: «ليس كمثله شئ» فهو فى إثبات الصفات وإثبات الرؤية كان حريصاً على أن ينفى المشابهة بين الله سبحانه، وأحد من خلقه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

---

(١) سورة الأنعام: ١٠٢.   (٢) المناقب ص ١٦٥

آراؤه فى السياسة

٢٦- ولقد كان مسلك أحمد فى دراسته لبعض النواحى المتصلة بالسياسة رجلا يتبع الأثر، ولا يتجانف عن مسلكه، وكان بالنسبة لآرائه فى الصحابة يتبع المنقول وما كان عليه الكثرة من الصحابة والتابعين، رضى الله عنهم أجمعين، فهو فى هذا أثرى، كشأنه فى كل ما كان يتجه إليه من دراسات.

وفى شأن الخلافة والخليفة، وممن يختار، وكيف يختار- كان رجلا واقعياً يتجنب الفتن، ويجتهد فى أن يكون شمل المسلمين ملتئما، ويؤثر الطاعة لإمام متغلب- ولو كان ظالماً- على الخروج على الجماعة.

ويتشابه نظر أحمد فى مسائل السياسة ونظر الإمام مالك رضى الله عنه، فهما يتفقان فى ترتيب منازل الصحابة، ويتفقان فى اختيار الخليفة، ويتفقان فى أن الخروج على الخليفة، ولو كان ظالماً لا يجوز، لأنه يرتكب فى فتن الخروج من الظلم مالا يرتكبه الحاكم المستبد من ظلم.

وإذا كان ثمة من فرق بين الإمامين فى هذا فهو أن مالكا رضى الله عنه عاين فتن الخروج، والاضطراب فى عصور الانقلاب، وكانت فى عصره الفتن، وقريبة منه، أما أحمد فلم يعاين الفتن كثيراً، ولم يكن فى عصره، قريباً منها، ولم يشهد إلا الفتن التى كانت بين الأمين والمأمون، وقد رآها انتهت إلى شر لا إلى خير، وإلى تغلغل النفوذ الفارسى، وظهور النحل المختلفة، والابتداع فى الدين، وسيطرة الابتداع على الحاكمين، وأنه كان فريسة لذلك النوع من الحكم الظالم، ونزل به من الضرب والحبس والتضييق ما يثير كل حكيم، ويزرع حب النقمة فى القلوب، ويولد الحقد والإحن- وكان هذا من شأنه أن يجعله مؤيداً للخروج على الحكام، وكان رأيه يستمد من إحساسه، ولكنه ما جعل حكمه تبعاً لهواه، ولا رأيه تبعاً لما كان يأخذه على حكام عصره، بل استمد رأيه فى الخلافة والخروج عليها من السنة، وعمل السلف، والمصلحة الاجتماعية العامة، بل تلك الأحاسيس الخاصة، فقد كان ينهى عن الخروج، ويعتبره بغياً مهما تكن حال الخليفة، ولو كان قاتله، ومن صب عليه سوط العذاب.

٢٧- هذه إشارة نبينها بعض التبيين؟ فنتكلم عن رأيه فى الصحابة، وترتيب درجاتهم ومن يسب أحداً منهم، ثم رأيه فى طريق اختيار الخليفة، والخروج عليه والجهاد معه والائتمام به، وهكذا.

٢٨- وبالنسبة للصحابة هو يجلهم، ولقد جاء عنه أنه كان يرى أن من يسب أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ مشكوك فى إسلامه، أو ليس من أهل الإسلام، فقد روى عنه عبدالله ابنه أنه قال: قلت لأبى: من الرافضى؟ قال: الذى يشتم. أو يسب أبا بكر وعمر، وسألت أبى عن رجل يشتم رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ؟ قال: ما أراه على الإسلام[١]».

ولقد روى عنه أنه قال: إذا رأيت رجلا يذكر أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ، بسوء فاتهمه على الإسلام[٢].

هذا رأيه فيمن يسب الصحابة، يتهمه فى دينه، ويوسع مع ذلك فى معنى الصحابى، فيقول: «كل من صحبه سنة، أو شهراً، أو يوماً، أو ساعة، فهو من أصحابه، له من الصحبة على قدر ما صحبه، وسمع منه، ونظر إليه ولو نظرة، فأدناهم صحبة هو أفضل من القرن الذين لم يروه، ولو لقوا الله بجميع الأعمال، كان هؤلاء الذين صحبوا النبى ﷺ أفضل من التابعين بصحبتهم، ولو عملوا كل أعمال الخير، ومن انتقص أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ، أو أبغضه لحدث كان منه، أو ذكر مساويه- كان مبتدعا، حتى يترحم عليهم جميعاً ويكون قلبه سليما لهم[٣]».

وتراه فى هذا يرمى من لم يخلص للصحابة بقلبه، مع أنه يسبهم بلسانه بأنه مبتدع، والمبتدع عنده متهم فى دينه.

٢٩- هذه نظرته إلى الصحابة عموماً، وأما ترتيب منازلهم، فهو أيضاً متبع للسلف من الصحابة والتابعين، فهو يرى أنهم فى الفضل مرتبون، ويقول فى هذا الترتيب: «خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر الصديق، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان، فقدم هؤلاء الثلاثة، كما قدم أصحاب رسول الله ﷺ، لم يختلفوا فى ذلك، ثم بعد هؤلاء أصحاب الشورى الخمسة: على، والزبير، وطلحة، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد. وكلهم يصلح للخلافة، وكلهم إمام».

---

(١) المناقب ص ١٦٥ (٢) المناقب ص ١٦٠ (٣) المناقب ص ١٦١

ويعلق على هذا الخبر ابن الجوزى، فيقول: «يذهب فى ذلك إلى حديث ابن عمر «كنا نعد، ورسول الله ﷺ حى، وأصحابه متوافرون، أبا بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم نسكت[1]».

وبعد أصحاب الشورى الذين ذكرهم– أهل بدر من المهاجرين، ثم أهل بدر من الأنصار من أصحاب رسول الله ﷺ على قدر الهجرة، والسابقة أولا، ثم سائر الصحابة.

وقد سقنا هذا لنعرف عقلية أحمد، ومقدار استمساكه بالأثر، واتباعه، وإن لم يكن لذلك التفضيل ثمرة عملية، وهو فى حقيقته دراسة تاريخية.

ونراه فى هذا يقف موقفاً وسطاً أيضاً بين إمامين بالنسبة لمراتب الخلفاء الراشدين، فأبو حنيفة فى رواية صحيحة عنه يفضل علياً على عثمان رضى الله عنه، وقد بينا ذلك فى دراسته، ومالك يعد السبق فى ثلاثة: أبى بكر، وعمر، وعثمان، ثم يذكر أنه بعد ذلك يستوى الناس، أما أحمد فإنه لا يعد سبق الإسلام فى سائر الناس، بل يجعله فى أصحاب الشورى الخمسة بعد رفع عثمان رضى الله عنه، والناس بعد ذلك دونهم على مراتب بينهم.

ثم نرى أحمد يعترف بخلافة على رضى الله عنه، ويراها خلافة ويصرح بذلك فيقول: «من لم يثبت الإمامة لعلى، فهو أضل من حمار... سبحان الله! يقيم الحدود، ويأخذ الصدقة، ويقسمها بلا حق وجب له، أعوذ بالله من هذه المقالة، نعم خليفة رضيه أصحاب رسول الله ﷺ، وصلوا خلفه، وغزوا معه، وجاهدوا، وحجوا، وكانوا يسمونه أمير المؤمنين راضين بذلك غير منكرين، فنحن له تبع»[2]

ويشتد فى الدفاع عن على رضى الله عنه عندما نجد أحداً يمسه أو يمس خلافته، وذلك لأنه فى عهد المتوكل قد كثر الطعن فى ذلك الإمام العادل سيف الإسلام، إذ كان المتوكل ناصبيا، أى من الذين يناصبون علياً العداوة، ويطعنون فيه، فكان أحمد يرد أقوالهم، ويذكر خلافة على، ومناقبه رضى الله عنه، فيقول: «إن الخلافة لم تزين عليا، بل على زينها» ويقول: على بن أبى طالب من أهل بيت، لا يقاس بهم أحد، ويقول: ما لأحد من الصحابة من الفضائل بالأسانيد الصحاح مثل ما لعلى رضى الله عنه[3].

---

(١) المناقب ص ١٦١ (٢) الكتاب المذكور. (٣) المناقب ص ١٦٣

وتراه فى هذا يعرف فضل على رضى الله عنه، ويشتد فى الدفاع عن أبى بكر وعمر وعثمان، ويروى فضائل على فى الصحاح، ولكنه عند ترتيب الدرجات يتبع الترتيب الذى وضعه الصحابة لا يعدوه، ولا يتجاوزه، وهو فى هذا كشيخه الشافعى يروى فضائل على، ومناقبه، ويحبه، وعند التفضيل يقدم أبا بكر، ويقول: «إن الأمر ليس على ما تحب».

ومع هذا الاعتقاد فى على والدفاع عنه، ما كان يسمح لنفسه بالطعن فى خصومه من الصحابة، وإن كان يعتقد أنه على الحق رضى الله عنه، سئل عما كان بين على ومعاوية فقال: «ما أقول فيهم إلا الحسنى... رحمهم الله أجمعين، ومعاوية، وعمرو بن العاص وأبوموسى الأشعرى، كلهم وصفهم الله تعالى فى كتابه، فقال «سيماهم فى وجوههم من أثر السجود».[1]

وكان لا يسمح بالجدل فى: أيهما كان على الحق، وقد سأله هاشمى عن رأيه فيما جرى بينهما، فأعرض عنه، فلما أعلم بأنه من بنى هاشم أقبل عليه بعد الإعراض، وقال له: اقرأ: «تلك أمة قد خلت لها ما كسبت، ولكم ما كسبتم، ولا تسألون عما كانوا يعملون».[2]

وتراه فى هذا يجل عليا، ولا يطعن فى معاوية، ويقرر أن علياً كان على الحق عندما يكون الأمر يحتاج الى بيان فقهى، فقد اتهم الشافعى فى حضرته بأنه شيعى، لأنه أخذ أحكام البغاة من قتال على لمعاوية والخوارج، فيقول أحمد: «إنه أول إمام من الصحابة ابتلى بالخروج» فهو يقرر بأن أخذ أحكام البغاة من قتال على لمعاوية ليس فيه نقد الشافعى، وفى ذلك الحكم ضمناً على معاوية بأنه كان باغيا، ولقد قال النبى ﷺ لعمار بن ياسر: تقتلك الفئة الباغية، وقد قتلته فئة معاوية، فتعين الباغى بهذا الأثر النبوى الكريم.

لكن أحمد مع هذا الاعتقاد رأى طائفة من الصحابة مع معاوية، فكف عن ذكره، والمناقشة فى شأنه، لأنه يسير دائماً فى الطريق الذى يسلكه الصحابة لا يعدوه، ولا يتجه إلى غيره.

٣٠- هذه آراء أحمد فى الصحابة وترتيب درجاتهم، وقد رأيناه رجلا يتبع الأثر والنقل، وما سلكه الصحابة، ولننتقل بعد ذلك إلى رأيه فى اختيار الخليفة.

وفى هذا المقام لا نجد لأحمد طريقاً بينا واضحا لاختيار الخليفة، ولا بيانا صريحاً للبيت الذى يختار منه الخليفة، إلا أنه يرى فيما نحسب أن نظام اختيار الخليفة القائم لمن

(١) سورة الفتح: ٢٩ (٢) سورة البقرة: ١٤١

يكون بعده نظام صالح، فإنه قد ورد به الأثر، فالنبى قد أشار إشارة من غير عبارة باختيار أبى بكر للصلاة، وهو ﷺ مريض، وأبو بكر قد اختار عمر خليفة من بعده، وعمر قد اختار واحداً من ستة، وترك للمسلمين أمر تعيين ذلك الواحد، وما دام أحمد يسلك مسالك الصحابة، فلابد أنه يرى هذه صالحة، لأن الصحابة قد اتبعوها.

وإن هذا الاختيار الذى تكون فيه محاباة لقريب لا يمنع المبايعة العامة على السمع والطاعة من جماهير المسلمين، وعلى من يختار الخليفة السابق أن ينال هذه المبايعة قبل أن يتولى سلطته، إذ المبايعة شرط لتوليها، وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن اختيار الخليفة السابق لخلفه غير ملزم، بل هو اقتراح من مخلص للإسلام والمسلمين، ولهم أن يقروا الاختيار أو يردوه، وفى الاقتراح مصلحة وهو توجيه للعقول قبل أن تستولى عليها الفرقة والانقسام.

وأحمد كسائر الفقهاء كان يرى جواز هذه الطريقة، بل لعله يؤثرها على غيرها لأنها مسلك الصحابة، وقد أقر جواز غيرها.

ولقد استحسن هذه الطريقة ابن حزم الأندلسى، وقال إن جوازها قد اتفق الفقهاء عليه، ولذلك قال:

«لم يختلفوا فى أن عقد الإمامة يصح بعهد من الإمام الميت، إذا قصد به حسن الاختيار للأمة عند موته، ولم يقصد بذلك هوى» وبعد سرد الطرق المختلفة يعلن اختياره لهذه الطريقة، فيقول: «أفضلها وأصحها أن يعهد الإمام الى إنسان يختاره إماماً بعد موته، وسواء فعل ذلك فى صحته أو فى مرضه وعند موته، إذ لا نص ولا إجماع على المنع من أحد هذه الوجوه، كما فعل رسول الله ﷺ بأبى بكر، وكما فعل أبو بكر بعمر، كما فعل سليمان ابن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز وهذا الوجه نختاره ونكره غيره» ويقول «إن مات الإمام، ولم يعهد إلى أحد يبادر رجل يستحق الإمامة فيدعو إلى نفسه، كما فعل على رضى الله عنه، إذ قتل عثمان، وكما فعل ابن الزبير».

٣١- وإذا كان أحمد يقر ذلك الطريق الذى سلكه أبو بكر رضى الله عنه، بل نرجح أنه يختاره عند سلامة الخليفة الذى يعهد إلى غيره من الهوى، فإنا نراه يقر أخذ الخلافة بالتغلب إن أطاعه الناس ورضوا به، وهو فى هذا يسلك مسلك شيخه الشافعى فى اعتباره إمامة المتغلب، ويسلك مسلك مالك فى اعتباره إمامة المفضول.

ولننقل العبارات الدالات على ما نقول من كلامه، فقد قال في إحدى رسائله رضي الله عنه:

«السمع والطاعة للأئمة، وأمير المؤمنين، البر والفاجر، ومن ولي الخلافة فاجتمع الناس عليه، ورضوا به، ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة، وسمي أمير المؤمنين، والغزو ماض مع الأمراء إلى يوم القيامة، البر الفاجر، وقسمة الفئ وإقامة الحدود إلى الأئمة ماض وليس لأحد أن يطعن عليهم، ولا ينازعهم، ودفع الصدقات إليهم جائز نافذ، من دفعها إليهم أجزأت عنه، برًا كان أو فاجراً، وصلاة الجمعة خلفه، وخلف كل من ولي جائزة إمامته، ومن أعادها، فهو مبتدع تارك الآثار، مخالف للسنة، ليس له من فضل الجمعة شئ إذا لم ير الصلاة خلف الأئمة من كانوا برهم وفاجرهم، فالسنة أن تصلي معهم ركعتين، وتدين بأنها تامة لا يكن في صدرك شك، ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين، وقد كان الناس اجتمعوا عليه، وأقروا له الخلافة بأي وجه كان بالرضا أو بالغلبة، فقد شق هذا الخارج عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله- فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية[1]».

٣٢- هذه أقوال أحمد ناطقة نطقا صريحاً بأنه يرى أن الإمامة كما تكون بالرضا السابق على التولية وتجئ الولاية تابعة له، قد تكون بالغلب بأن يتغلب شخص بسيفه على المسلمين، ويتولى أمورهم فيطيعوه، فتكون العافية للجماعة الإسلامية في عدم الخروج عليه، وإصلاحه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو صريح في وجوب طاعة البر والفاجر، ووجوب الإخلاص له في السر والعلانية، وصريح في أن الخروج عليه بغي، وشق لوحدة الجماعة، وخروج على السنة، وميل الى البدعة.

وظهر أن أحمد ما كان يرى الطاعة في أمر قد محض للمعصية، لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ويؤخذ ذلك من أفعاله، لا من أقواله، فالمعتصم والواثق، ومن قبلهما رسل المأمون حاولوا حمله على أن يقول في القرآن غير ما يعتقد، فما أجابهم إلى ما طلبوا، ورضي بالعذاب الهون دون أن يجيبهم الى ما يقولون، ولم يكن في ذلك النوع من المخالفة للسلطان خروج، ولا دعوة إلى الخروج، لأن الخروج أن يجاهر بعصيانه ويقاتله، والدعوة إلى الخروج تحريض الناس على العصيان والقتال، وبث روح التمرد في النفوس ولم يكن في

---

(١) المناقب لابن الجوزي ص ١٧٦

امتناع أحمد عن أن يقول مقالة الخليفة في أمر القرآن شئ من ذلك، إنما هو الاستمساك بالعروة الوثقى في نظره، والصبر على المحنة في سبيلها، وإن جار السلطان وظلم فطاعته واجبة، ولذلك يقول فى بيان بعض ماتدعو إليه السنة: «الصبر لواء السلطان على ماكان منه من عدل أو يخرج على الأمراء بالسيف، وإن جاروا[1]».

فالذى ينهى أحمد عنه هو الخروج بالسيف، أوما يؤدى إلى ذلك، وليست الطاعة تتقاضى الطائع أن يقول كل ما يرضى الخليفة بالحق وبالباطل، فإن ذلك هو الرياء والنفاق.

٣٣ – وإذا كان أحمد يحث على الطاعة ولزوم الجماعة، وينهى عن الخروج بالسيف أو ما يؤدى إليه، فأى طريق يرى سلوكه لحمل الولاة والأمراء على العدل، واجتناب الظلم؟ لقد كان مالك رضى الله عنه يرى ما رآه أحمد من بعده، ولكنه كان يرى أن النصح لأئمة المسلمين هو الطريق المثلى لحملهم على العدل، وإقامة السنة، ولذلك اختلط بهم، ونصح لهم، وقام بواجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، من غير مداجاة ولا إدهان في القول، ولاشك أن هذه الطريق قد تنتج نتائج حسنة فى الجملة إذا فتح ولى الأمر بابه للمخلصين، ونطقوا بالحق، وفتح أذنيه لسماعه، وقلبه لوعيه، إنه بتوالى النصح والإرشاد قد يكون السير بالحكم فى مدارج الكمال، وإن لم يكن النصح وحده كافياً لبلوغ أقصى الغاية.

ولكنا نرى أحمد لم يتصل بالخلفاء، ولم يؤثر عنه أنه عمد إلى دعوة الأمراء والحكام إلى الامتناع عن الظلم، وإلى توجيههم إلى إقامة السنة، بل كان موقفه منهم سلبياً، لايسايرهم فيما هم فيه، ولايدعوهم بالقول إلى غيره، فهل كان ذلك ناشئا من أنه كان يمتنع عن الخوض فى السياسة ومعالجة شئونها، وترك الأمر والدعوة إلى السياسة الصالحة للصالحين من أهل الخبرة فيها وخصوصاً أنه وجد الأمور معقدة؟

لعل ذلك هو الذى حمله على ذلك المسلك، ولعله أيضاً قد وجد أن النصيحة لاتصادف القلوب الواعية، ولما استيأس من الإجابةلغلبة المعتزلة، وأهل الأهواء على قلب الخليفة، كفى نفسه مؤنة الردود الجافة، وهل يترك هو وأشياعه أمور الأمة هملا لانصيحة ولاهداية، يظهر أنه كان يرى رأى الحسن البصرى من أن صلاح الرعية يؤدى لامحالة إلى صلاح الراعى، وأن الحاكم مظهر الشعب، فإذا استقام الشعب على الجادة وأقام السنة، واستمسك بأوامر الدين كان الحكام الصالحون، ولذلك كانت جهوده كلها لإحياء السنة، وحث الناس على القيام

(١) المناقب ص ١٧٦.

بحقها، وكانت أقواله وأفعاله وسمته وسلوكه داعية قوية مؤثرة للصلاح والاستقامة، والحكام لون الشعب الذى يظهر.

٣٤ - هذا رأى أحمد فى الطاعة، وقد بينا من قبل مانظنه رأيه فى اختيار الخليفة وطريقة اختياره، ولم نره يصرح بأن الخلافة تكون فى بيت من بيوت العرب، أو قبيلة من قبائله، كما ذكرنا أن مجموع كلامه يدل على أن الناس إن بايعوا بأى حال - كان المبايع خليفة، ولو كان من غير العرب، أو من غير قريش، فطاعته واجبة، والجهاد معه واجب، وإقامة الجمع والأعياد، وسائر الصلوات وتنفيذ الحدود تحت ظله واجبات أيضاً، ليقوم عمود الدين، ولأنه يجوز إمامة المفضول كما قلنا.

ولكن ألا يرى بيتا قد اختصته السنة بمزية الأفضلية؟ يظهر أنه كان يعرف الحديث «قدموا قريشاً ولاتقدموها» وقد فسره أن التقدم المراد فى الحديث خاص بالخلافة، فقد روى أن إبراهيم الحربى أحد تلاميذه سأله عن معنى التقدم فى هذا فقال إنه فى الخلافة[1].

وإذا كان إمام السنة على علم بهذا الحديث، فهو بلاريب يأخذ به، ويرى أن قريشاً أولى بالخلافة من غيرهم لأن الناس نهوا عن التقدم عليهم فيها، وهو نهى عام يعم ولايخص، ولكنه كما قلنا يرى جواز إمامة المفضول منعاً للفتن، واتباعا للصحابة الذين سايروا معاوية، وبذلك يجمع بين السنة والعمل، جزاه الله خيراً.

حديث أحمد وفقهه

٣٥ - هذا هو الغرض المقصود من دراستنا، وقد ذكرنا عرضاً آراءه فى السياسة وحول العقائد، لأنه قد اضطر تحت سلطان الفكر فى عصره، وملابسات الزمان، والمجادلات التى أثارها المعتزلة، ومن ورائهم الخلفاء أن يتكلم فيها، وكان مع كلامه يتجنب الخوض مع أصحاب الأهواء وغيرهم، بل كان يذكر رأيه عرضاً عند سؤال سائل أو استرشاد مسترشد، إذ كان إماماً يقتدى به، ويرشد، ويدعو إلى مايراه سبيلا للهداية، إن طلب إليه ذلك، فتكلم ولم يخض، وأبدى رأيه، ولم يجادل، وصبر على البلاء فى رأيه ولم يناضل، فكان بذلك التقى الندب المحتسب، أما فى الفقه والحديث فذلك هو مقامه، وما نصب نفسه له، واتجهت مواهبه

(١) المناقب ص ٥٠٢.

كلها له، اتجه إلى الحديث، ومعرفة آثار الصحابة وأخبارهم، وفتاويهم وأقضيتهم، ومن أقضية الرسول، وفتاوى الصحابة وأقضيتهم اقتبس الفقه، وبذلك الطريق المستقيم اتجه إليه، فكان فقهه مأثوراً أو قريباً منه، ولما التقى بالشافعى فى صدر حياته، تعلم منه ضوابط الفهم الصحيح للكتاب، والمقابلة بين الأصول، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، وبعبارة عامة تعلم منه كيف يكون الاستنباط، وكيف يستخرج أحكام الفروع من مصادر الشرع الأولى.

ولكن ذلك الذى تعلمه من الشافعى، ورأى منه عقله، أنه مثال عظيم لايصح أن يفوت طالب علم الكتاب والسنة، قد هضمه على طريقة تمثيله فى نفسه، فإن العالم يستقى من ينابيع العلم المختلفة، ويهضمها ويكون غذاء صالحاً، ثم يأتى بثمرات ما تغذى به علما خالصاً يتفق مع كونه، وشخصه، وإن كان غذاؤه منها، لذلك تلقى أحمد علم الشافعى وكله فقه وطرائق استنباط وتغذى به وكان ثمرته أن استطاع أن يدرس السنة والآثار دراسة قويمة، ويسلك فى فقهه طريق الأثر، فإن لم يعلم أن فى المسائل التى يستفتى فيها قضية لصحابى أو تابعى، قارب، ولم يباعد، فكان فقهه بذلك آثاراً، أو محاكاة صحيحة لآثار، أو مقاربة لها، فكان الفقه الأثرى فى حقيقته وفى منحاه، وفى مظاهره.

٣٦ – لذلك يحق لنا أن نقول إن أحمد إمام فى الحديث، ومن طريق هذه الإمامة فى الحديث والآثار كانت إمامته فى الفقه، وإن فقهه آثار فى حقيقته ومنطقه ومقاييسه وضوابطه ولونه ومظهره، ولقد أنكر لهذا ابن جرير الطبرى أن يكون فقيها، وعده ابن قتيبة فى المحدثين، ولم يعده من الفقهاء، وكثيرون قالوا مثل هذه المقالة أو قريباً منها، ولكن النظرة الفاحصة لدراساته وما أثر عنه من أقوال وفتاوى فى مسائل مختلفة تجعلنا نحكم بأنه كان فقيهاً غلب عليه الأثر ومنحاه.

ومهما يكن حكم العلماء على أحمد من حيث كونه فقيهاً، فإن بين أيدينا مجموعة فقهية تنسب إليه وروايات مختلفة ومتحدة ذات سند مرفوع تحكى عنه، وقد تلقاها العلماء بالقبول، وإن كان بعضهم منذ القدم قد أثار حولهاغباراً وإن لم يحجبها، ولم يطمسها، فإن العين عند الدراسة تواجهه فى كشف الحقيقة من ورائه.

٣٧ – ولماذا ثار ذلك الغبار حول هذا الأمر الذى تلقاه العلماء بالقبول، وتوارثوه، على أن نسبته إلى أحمد صحيحة !

الجواب عن ذلك أن أحمد رضى الله عنه كان ينهى أولا أصحابه وسامعيه عن كتابة غير الحديث، وكان يرى فى أول أمره أن كتابة غير الحديث بدع من الناس، إذ كيف يجمع القرطاس بين كلام رسول الله ﷺ وكلام سائر الناس، ولأنه رضى الله عنه كان يخشى انصراف الناس عن علم الحديث والآثار، إذا دونت آراء الفقهاء، فيتدارسون كلامهم فى الفروع، وما استخرجوه من حلول للمسائل التى تقع، ويستغنون بذلك عن علم الحديث، ومتابعة الرواية، وتتبع الآثار، وكأنه كان يتوقع ما حدث للناس من بعد، ويخشاه، فإن فريقاً كبيراً منهم قد استطابوا دراسة آراء الأئمة فى الفروع، وعكفوا عليها، وروايتها عن أصحابها، بدل أن يرووا الحديث والآثار ويتبعوها.

ولقد كان يرى أن الفقهاء يختلفون فى تخريجاتهم الفقهية، ونظراتهم، فلو دون كل ذلك لكان الناس فى حيرة فى نظره، لأن هذا العلم فى نظره دين، وما يجب أن يكون دين الله عضين، وأقوالا متفرقة، وآراء متضاربة.

من أجل ذلك كله أثر عنه النهى عن أن تكتب عنه فروع فقهية قط، وكان يقول فى كتب غيره ناهياً عن قراءتها «لاتنظروا فيما وضع إسحاق ولاسفيان ولا الشافعى ولامالك، وعليك بالأصل» وسئل عن ناس من أهل الحديث يكتبون كتب الشافعى فقال: «لا أرى لهم ذلك» وسئل عن كتب أبى ثور، فقال: «كتاب ابتدع فهو بدعة، وعليكم بالحديث».

ويظهر أنه لم يستجز فى أول تصديه للحديث إلا نقل موطأ مالك، لأنه كتاب حديث، وإن كان فيه فقه.

وكان يكره أن تنقل عنه فتاويه بالشفاه، بعد أن كره وضعها فى الكتاب، يروى أنه بلغه أن أحداً ممن التقوا به يروى عنه مسائل بخراسان فصاح فى أصحابه، اشهدوا أنى قد رجعت عن ذلك كله[1].

٣٨ – ومع صدق هذه الأخبار التى نقلت عنه فى النهى عن رواية الفتيا عنه والاقتصار على رواية الحديث، نرى أخباراً أخرى تدل على أنه كان يجيز ذلك النقل بالكتاب والمشافهة، بل إنه كان يراجع المكتوب أحياناً، ويتقبل تلك المراجعة.

(١) راجع هذا وما يشبه فى المناقب لابن الجوزى، وهذا الراوى هو إسحق بن منصور المروزى وسنبين أن أحمد أقر ثانياً ماروى.

والتوفيق بين النقلين أن نقول أن أحمد كان فى صدر حياته ينهى أن ينقل عنه غير الحديث، لأنه ما يستجيز لنفسه أن تنشر عنه فتاويه، لأنه يرى الإفتاء نوعاً من الابتلاء ينزل بالفقيه، فيضطر إلى أن يذكر حكم الأمر الذى لم يرو نص صريح عن النبى ﷺ، ولا فتوى فى موضوعه عن أصحابه فيفتى حيث لايكون نص متبع، وذلك ما كان يرى أحمد أنه لا يصح الالتجاء إليه إلا عند الضرورة، وما يذكر ضرورة لاينشر، وهو ابتلاء لايحسن التوسع فيه، ولا الاسترسال، أما إذا كان فى موضوع الإفتاء حديث أو أثر، فذلك اتباع، ونشر للحديث وهكذا كان أحمد فى مبدأ تصديه للفتوى والتحديث، ولكنه اضطر فى آخر أمره أن يجيز كتابة فتاويه، بل نشرها، يروى أن عبد الملك بن عبد الحميد الميمونى المتوفى سنة ٢٧٤هـ أحد أصحاب أحمد قال: «سألت أبا عبد الله عن مسائل نكتبها فقال: أى شئ تكتب يا أبا الحسن، فلولا الحياء منك ما تركتك تكتبها وإنه علىَّ لشديد، والحديث أحب إلى منها، قلت: إنما تطيب نفسى فى الحمل عنك، إنك تعلم أنه منذ مضى رسول الله ﷺ، قد لزم أصحابه قوم ثم لم يزل يكون للرجل أصحاب يلزمون ويكتبون. قال: من كتب ! قلت: أبو هريرة. وكان عبد الله بن عمر يكتب، فقال لى: فهذا الحديث ! فقلت له: فما المسائل إلا حديث، ومن الحديث تتشقق»(١).

فهذا الكلام يدل على أمرين: (أحدهما) أن أحمد رضى الله عنه كان يكره أن تنقل عنه المسائل، وأنه استحيا أن يمنع من يكتبها، فكتبت عنه تحت سلطان الاستحياء (ثانيهما) أن صاحبه مازال به حتى استطاب ذلك، وزال عنه كرهه له، أو خف ذلك.

ولقد ورد أيضاً فى كتاب (المنهج الأحمد فى تراجم أصحاب الإمام أحمد) أن إسحق ابن منصور الكوسج المروزى المتوفى سنة ٢٥١ هـ نقل وإن الإمام أحمد راجع المسائل التى نقلها عنه فجمع إسحق تلك المسائل فى جراب، وحملها على ظهره وخرج راجلا إلى بغداد، وهى على ظهره، وعرض خطوط أحمد عليه فى كل مسألة استفتاه فيها، فاقر له بها ثانياً وأعجب أحمد من شأنه(٢).

(١) المنهج الأحمد فى تراجم أصحاب الإمام أحمد، وهو مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٤٣٢٣ تاريخ – الجزء الأول ص ٢٠٠.

(٢) راجع الكتاب المذكور ص ١٤٩.

٣٩ – وينتهى بنا الأمر فى هذا إلى أن أحمد كان يعد نفسه محدثاً قبل كل شئ، وإن فتاويه ينبغى أن تكون كلها من نبع الأثر، لايفتى إلا به، فلما ابتلاه الله بالاستفتاء فى حوادث لم يقع من الصحابة نظيرها، اضطر إلى الفتوى باجتهاده ورأيه، واعتقد أن هذه ضرورة تقدر بقدرها، ولايصح أن تنقل عنه، لأنها ضرورة لاتتجاوز موضعها، ولايصح أن يجرى فيها القياس، ولا أن تنشر، ولكن أصحابه مازالوا به حتى رضى بأن تكتب عنه فتاويه وأن تنشر تلك الفتاوى بين الناس، وأنه خير للناس أن يأخذوا بفتاوى قد تشققت من الحديث، والاقتداء فيها واضح، والاتباع بين – من أن يأخذوا بفروع فقهية لم تكن قوية الصلة بالحديث والأثر مثل فتاويه، لأن أصحابه لم يكونوا فى مقام مَن الحديث، كمقام أحمد فيه وإمامته.

ومن نهى أحمد عن الكتابة، واضطراب المصادر فى إجازته، وكثرة المروى واتساع أبوابه، حتى لقد جمعت فيه المجلدات الضخمة – قد ثار الغبار، ولكنه غبار لم يثبت عند أهل النظر السليم الدقيق.

ومهما يثر من الغبار حول المرويات الفقهية عن أحمد، فإن الأجيال قد توارثت تلك المجموعة الفقهية المنسوبة إليه، وتدارسها الناس، وتكون من مجموعها الفقه الحنبلى، وضبطت بقواعد جامعة، وتكون منها منطق فقهى هو الأثر، أو ما ينحو نحو الأثر، أو ما يتشقق من الأثر، على حد تعبير بعض أصحاب أحمد.

٤٠ – وخلاصة القول أن أحمد المحدث قد أثر عنه المسند الذى جمعه ونقله إلى الأخلاف فى كتاب لامجال للريب فى نسبته إليه، وقد رواه عنه الثقات، وقد كتبه كما هو، وأملاه على أصحابه وتلاميذه، وكان حريصاً كل الحرص على تحريره؛ ليكون للناس إماما، كما جاء فى بعض تعابيره عنه.

أما أحمد الفقيه، فلم يكتب كتاباً فى الفقه، ولم يمل على أصحابه شيئاً فيه، بل كان يبغض أن ينقل عنه شئ فيه أولا، ثم حمله أصحابه على أن يجيز نقل فقهه، وربما أمضى بتوقيعه فتياه تصديقاً على نقلها، وإقراراً بصحة نسبتها إليه، لتتحرى الصحة فى الأخذ عنه.

ولنبتدئ الآن بالكلام فى المسند.

المسند

٤١ – المسند هو مجموعة من الأحاديث التى رواها أحمد رضى الله عنه، وضرب فى مناكب الأرض ساعياً جاهداً فى جمعها، والمسند هو خلاصة ما تلقاه أحمد رضى عنه من الأحاديث، ودونها بأسنادها، ولذلك يبتدئ جمعه من وقت أن ابتدأ يتلقى الحديث، فى السادسة عشرة من عمره، قرر علماء السنة أنه ابتدأ فى جمع المسند سنة ١٨٠هـ وفى هذه السنة قد ابتدأ أحمد طلب الحديث، كما ذكرنا فى بيان حياته رضى الله عنه. وقد جاء فى كتاب المنهج الأحمد مانصه: «كان ابتداؤه فيه سنة ثمانين ومائة»(١).

وقد ذكرنا أن أحمد كان يكره الكتابة، ولكنه آثر أن يكتب الحديث، فابتدأ كتابة المسند فى مطلع حياته، ولقد بين سبب ذلك فى إجابته عن سؤال وجهه إليه ابنه عبد الله، فقد روى أن عبد الله، قال: «قلت لأبى لم كرهت وضع الكتب، وقد عملت المسند؟ فقال له: عملت هذا الكتاب إماماً، إذا اختلفت الناس فى سنة عن رسول الله ﷺ رجع إليه».

٤٢ – وضع أحمد إذن نصب عينيه منذ اتجه إلى طلب الحديث أن يجمع الأحاديث عن الثقات الذين يراهم، ويلتقى بهم ويروى عنهم، وقد كان يسعى إليهم جاهداً مهما بعدت الشقة، وعظمت المشقة، وقد استمر فى جمع مسنده هذا مدى حياته، ولم تكن همته متجهة إلى الترتيب والتنظيم والتبويب، بل كانت متجهة إلى الجمع والتدوين، ويظهر أنه استمر فى الجمع والكتابة فى أوراق متفرقة على نحو المسودات، حتى أحس بدنو الأجل، فجمع بنيه وخاصته، وأملى عليهم ما كتب، وأسمعهم إياه مجموعا وإن لم يكن مرتباً، ولذلك قال شمس الدين الجزرى مانصه:

«إن الإمام أحمد شرع فى جمع المسند، فكتبه فى أوراق منفردة، وفرقه فى أجزاء منفردة، على نحوما تكون المسودة، ثم جاء حلول المنية قبل حصول الأمنية، فبادر بإسماعه لأولاده وأهل بيته، ومات قبل تنقيحه وتهذيبه، فبقى على حاله، ثم إن ابنه عبد الله ألحق به ما يشاكله، وضم إليه من مسموعاته ما يشابهه، ويماثله»(٢).

---

(١) راجع ص ٣١ من الجزء الأول من النسخة المخطوطة بدار الكتب.

(٢) راجع فى هذا مقدمة المسند طبع المعارف بتحقيق الأستاذ الشيخ أحمد شاكر.

وهذا الكلام يدل على أن الإمام أحمد رضى الله عنه لم يسمع المسند إلا لأولاده وأهل بيته، وهو فى ظاهره يخالف ما اشتهر من أنه رضى الله عنه كان يملى الحديث من الكتب التى جمعها لكل من يسأله عن حديث، ولكنه عند التحقيق لامخالفة، لأنه فى مدراسته لطالبى الحديث كان يقرأ عليهم من كتبه ما يطلبون، ولم يكن بهذا يسمعهم كتابا كاملا حاوياً كل ما جمع من حديث تلقاه بالسماع من مختلف الشيوخ فى كل البقاع الإسلامية، بل يلقى ما يرى الحاجة الخاصة لسائله، أو العامة داعية لإلقائه، ولما أحس بدنو الأجل ألقى على خاصته كل ما جمع، وأسمعهم كل ما تلقى، حتى لايضيع ما سمعه، وليكون ما تلقوه للناس إماماً.

وإن الكلام الذى نقلناه عن ابن الجزرى يدل على أمر آخر، وهو أن المسند المروى ليس هو الذى أسمعه أحمد لأولاده، بل عليه زيادات أخرى ضمها ابنه عبد الله راوى المسند، فألحق به ما يشاكله، وضم إليه من مسموعاته ما يشابهه ويماثله، فهل معنى هذا أن المسند الموجود وهو رواية عبد الله هذا ليس كله لأحمد ! الجواب عن ذلك أن ما ضمه عبد الله ربما لايكون عن سماع من غير أبيه، بل من سماعه عن أبيه نفسه، ولكنه لم يكن مما أملاه عليهم عند إملاء المسند، ويكون مارواه عبد الله عن أبيه، المسند، ولكنه لم يكن سمع الكل على أنه المسند من أبيه، رضى الله عنهم أجمعين، ولانمنع أن يكون قد زاد عليه من غير أبيه كما قال بعض العلماء.

٤٣ – وراوى المسند المنقول المتداول اليوم بين أيدى طلاب الحديث وقارئيه هو عبد الله بن أحمد، ومن الواجب أن نعرفه، فإن ذلك من تعريف المسند الذى رواه، إذ أن الثقة بالناقل اطمئنان إلى المنقول.

قد شغف عبد الله منذ صغره بطلب الحديث، فطلبه عن أبيه، وعن غيره، وإن كان أكثر ما روى فى حياة أبيه كان عن أبيه، ولقد قال: كنت أعرض الحديث على أبى رضى الله عنه، فأرى فى وجهه التغير، ويقول كأنك تطلب ما لم أسمعه[١].

ولقد كان أبوه يستحسن منه اتجاهه إلى الحديث، وحسن عنايته ويقول فيه: «ابنى عبد الله محظوظ من علم الحديث، لايكاد يذاكرنى إلا بما لا أحفظ»[٢].

(١) طبقات الحنابلة لابن أبى يعلى ص ١٣٢.
(٢) راجع مقدمة المسند ص ٢٨.

ولقد بلغ من منزلته عند أبيه أن أباه كان يروى عنه، وقد أشار رضى الله عنه إلى ذلك فى تلك الكلمة، إذ ذكر أنه كان لا يذاكره إلا بما لايحفظ، ولاشك أنه كان يتقبل ما يذاكره فيه من حديث الرسول صلوات الله وسلامه عليه مما لم يسمعه.

ولكنه إذا كان قد سمع عن غير أبيه فى حياته فقد كان بإرشاد منه، وهو الذى عرفه بفضل رجال عصره، ومنازلهم، ولقد قال ابن عدى: «نبل عبد الله بأبيه، وله فى نفسه محل من العلم، أحيا علم أبيه بمسنده الذى قرأه أبوه عليه خصوصاً ولم يكتب عن أحد، إلا من أمره أبوه أن يكتب عنه».

ولقد قرر العلماء فيما قرروا أن عبد الله كان أروى الناس عن أبيه وقد قال ابن أبى يعلى فى طبقاته:

«قرأت فى كتاب أبى الحسين بن المنادى، وذكر عبد الله وصالحاً، فقال: «كان صالح قليل الكتابة عن أبيه، فأما عبد الله فلم يكن فى الدنيا أحد أروى عن أبيه رحمه الله منه، سمع المسند وهو ثلاثون ألفاً، والتفسير، وهو مائة وعشرون ألفاً، سمع منها ثمانين، وسمع الناسخ والمنسوخ، والتاريخ، وحديث شعبة، والمقدم والمؤخر فى كتاب الله، وجوابات القرآن والمناسك الكبير والصغير، وغير ذلك من المصنفات، وحديث الشيوخ، ومازلنا نرى أكابر شيوخنا يشهدون له بمعرفة الرجال، وعلل الأحاديث، والمواظبة على طلب الحديث، ويذكرون عن أسلافهم الإقرار له بذلك[1]».

ولقد كان الناس، وخاصة العلماء يثنون عليه لفضل أبيه، وامتداد الفضل إليه، وبعد همته فى طلب الحديث، حتى لقد كان يبرم من كثرة الثناء، ويكره سماعه.

٤٤ – روى عبد الله هذا مسند أبيه، ونشر علمه بين الناس، ثم تسلسلت الروايات بالسماع من بعده عن ثقات أثبات حتى حفظته الأجيال، واستقر فيها ذخيرة دينية وعلمية يستحفظ عليها العلماء، وقد تلقوها بالقبول.

ويظهر أن عبد الله هو الذى رتب المسند بالوضع الذى نراه الآن، وحاول أن يغير ذلك الترتيب، وجعله على نسق آخر – محدثون وحفاظ من بعده، فلقد كانت همته أن يجمع

(١) طبقات الحنابلة المختصرة ص ١٣٢، ١٣٣ طبع دمشق.

المتناثر الذى جمعه أبوه، ويزيد عليه قدراً قليلا يماثله، وكان يروى مسند كل صحابى، ولقد قال الذهبى فى نقد ذلك الترتيب: ولو أنه حرر ترتيب المسند وقربه وهذبه لأتى بأسنى المقاصد، فلعل الله تبارك وتعالى أن يقيض لهذا الديوان السامى من يخدمه، ويبوب عليه، ويتكلم على رجاله، ويرتب هيئته ووضعه فإنه محتوٍ على أكثر الحديث النبوى، وقل أن يثبت حديث إلا وهو منه...

وأما الحسان فما استوعبت فيه، بل عامتها إن شاء الله تعالى فيه، وأما الغرائب وما فيه لين فروى من ذلك الأشهر، وترك الأكثر مما هو مأثور فى السنن الأربع، ومعجم الطبرانى الأكبر، والأوسط، ويقول ابن الجزرى فى ترتيبه، ومحاولة تقريبه: «أما ترتيب هذا المسند فقد أقام الله تعالى لترتيبه شيخنا خاتمة الحفاظ الإمام الصالح الورع أبا بكر محمد بن عبد الله ابن المحب الصامت رحمه الله، فرتبه على معجم الصحابة، ورتب الرواة كذلك، كترتيب الأطراف، وتعب فيه كثيراً.

ثم إن شيخنا الإمام مؤرخ الإسلام وحافظ الشام عماد الدين أبا الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير رحمه الله أخذ هذا الكتاب المرتب من مؤلفه وأضاف إليه أحاديث الكتب الستة، ومعجم الطبرانى الكبير، ومسند البزار، ومسند أبى يعلى الموصلى، وأجهد نفسه كثيراً، وتعب فيه تعباً عظيما، فجاء لانظير له في العالم، وأكمله إلا بعض مسند أبى هريرة، فإنه مات قبل أن يكمله، فإنه عوجل بكف بصره، وقال لى رحمه الله تعالى: ما زلت أكتب فيه إلى الليل، حتى ذهب بصرى معه، ولعل الله يقيض من يكمله».

٤٥ – وهكذا نرى أن عبد الله قد سار فى ترتيب مسند أبيه سيراً وجده المحدثون من بعده صعباً فى المراجعة، ويخالف فى نهجه ما سارت عليه كتب الحديث من قبله ومن بعده، فالموطأ من قبله، والجوامع الصحاح من بعده كلها مرتب على حسب الموضوعات الفقهية للأحاديث، وغير الفقهية، فالأحاديث التى يجمعها باب واحد تجمع تحت عنوان ورتبت على حسب ترتيب كتب الفقه تقريباً، كذلك نهج موطأ مالك، وكذلك نهج غيره، وبذلك سهل الرجوع إليها، والانتفاع بها، إذ أن طالب الاستشهاد بحديث فى موضوع دينى يلجأ إلى تعرفه والتحرى عنه فى موضوعه من كتاب الحديث الذى يكون تحت يده.

أما مسند أحمد فقد رتبه جامعه ونشره على حسب الصحابى الذى ينتهى الحديث عن النبى ﷺ إليه، وإن كان الحديث مرسلا كان ذلك على حسب التابعى الذى انتهى الحديث عن النبى ﷺ إليه، فابتدأ بأحاديث العشرة المبشرين بالجنة – أبى بكر، وعمر، وعثمان، وعلى وغيرهم، ثم من يليهم، وهكذا – حتى إذا وصل إلى التابعين رتبهم هكذا، فكان بهذا صعباً، لايرجع إليه إلا الحفاظ، ولاينتفع به إلا الذين تمرسوا بالحديث وعلومه.

٤٦ – وقد كان أحمد رضى الله عنه يتخير الثقات يروى عنهم، فما يروى عن شخص يعتقد أنه ضعيف، غير ضابط أو غير فاهم، وإذا علم الثقة أخذ عنه، وروى وكتب وقيد، وأملى على تلاميذه، ولكن قد يبدو له من بعد الرواية أن من روى عنه خدع فيه، أو كان فى المسند من ليس ثقة، فإنه يسقط حديثه، ولذلك كان دائم الحذف والتغيير فى المكتوب عنده، حتى بعد أن أملى المسند على أولاده وخاصته، وكان ذلك احتياطاً لدينه، ولعلم الناس، ولقد جاء فى كتاب خصائص المسند ما نصه:

«ومن الدليل على أن ما أودعه الإمام أحمد رحمه الله تعالى مسنده قد احتاط فيه إسناداً ومتناً، ولم يورد فيه إلا ما صح عنده – ما أخبرنا أنه روى بالسند المتصل إلى أبى هريرة أن النبى ﷺ قال: يهلك أمتى هذا الحى من قريش، قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله، قال: لو أن الناس اعتزلوهم، قال عبد الله: قال أبى فى مرضه الذى مات فيه: اضرب على هذا الحديث فإنه خلاف الأحاديث عن النبى ﷺ.

وهذا الكلام يدل على أمرين: (أحدهما) أن أحمد رضى الله عنه كان يديم التنقيح فى المسند، فكان يحذف ما يبدو له تعارضه مع المشهور من الصحاح، ولم ين عن ذلك حتى فى مرضه الذى مات فيه.

(ثانيهما) أنه كان حريصاً على نقد المتن، كما هو حريص على نقد المسند، ونقد المتن عنده ليس متسعاً كما هو الحال عند أبى حنيفة، ومالك رضى الله عنهما، بل لايرد حديثاً لنقد متنه إلا إذا كان مخالفاً للمشهور من الأحاديث، فهو فى الواقع ترجيح روايات على رواية، وسنبين ذلك عند الكلام فى فقهه، ونوازن بينه وبين الإمام مالك رضى الله عنه، وكلاهما إمام فى الحديث والفقه، وإن كان مالك فى الفقه أوسع باعاً.

٤٧ - ذكر الذهبى فى تاريخه أن الإمام أحمد رضى الله عنه لم يكن فى روايته مقتصراً على الحديث القوى، بل كان فيه القوى والغريب، ولقد صرح الإمام أحمد رضى الله عنه بأنه كان يروى الأحاديث التى يذكرها الثقات من معاصريه من غير أن يرد إلا ما يتعارض مع المشهور، فقد روى أنه قال لابنه عبد الله ما نصه:

«قصدت فى المسند الحديث المشهور، وتركت الناس تحت ستر الله تعالى، ولو أردت أن أقصد ما صح عندى، لم أر من هذا المسند إلا الشئ بعد الشئ، ولكنك يا بنى تعرف طريقتى فى الحديث لست أخالف ما ضعف، إذا لم يكن فى الباب ما يدفعه» فأحمد فى المسند لايرد ما يضعف فى نظره إلا إذا كان عنده سند صحيح من السنة نفسها، كما رأيت فى خبر أبى هريرة الذى رده آنفا، وهو الخاص باعتزال قريش، فما رده إلا لمخالفته أحاديث أخرى أكثر منه شهرة واستفاضة، فهو لا يرد ما ينسب إلى السنة إلا بالسنة نفسها، لابشئ سواها وعلى ذلك كان فى المسند القوى وغيره، وقد اتفق العلماء على أن فيه الحديث الصحيح فى اصطلاح المحدثين، والحديث الحسن، والحديث الغريب.

والحديث الصحيح هو الحديث الذى اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله وخلا من الشذوذ والعلة، والشذوذ أن يكون مخالفاً للمشهور، والعلة أن يكون المتن مشتملا على أمر يقدح فى النسبة. وإن لم يكن نص من الحديث مخالف، والحديث الحسن الذى يرويه من قربت درجة الثقة فى رواته، أو أرسله ثقة، وتعددت وجوه الرواية، وسلم من الشذوذ والعلة كالصحيح.

والغريب وهو نوع من الصحيح أو الحسن، وهو ما رواه راو منفرداً بروايته فلم يرو عن غيره، أو انفرد بروايته فى متنه أو إسناده، وإنما سمى غريباً لانفراد راويه عن غيره كالغريب الذى شأنه الانفراد عن وطنه، ويقول علماء الحديث إن الغالب فى الغريب أنه غير صحيح، ولذلك يذكره بعض العلماء قسيما له.

وقد ذكر الذهبى أنه لم يأخذ من الغريب الذى انفرد الراوى به إلا ما علم عند أهل الحديث؛ وترك الغريب الذى لم يعلم لهم.

ومهما يكن الأمر فهذا النوع من الأحاديث موجود فى المسند باتفاق العلماء من غير خلاف.

٤٨ – ولكن الذى هو موضع خلاف بين العلماء وجود الضعيف فيه، وإن المنطق العلمى يوجب علينا أن نفرض جواز ذلك فيه، وليس هذا الفرض احتمالا عقلياً مجرداً، كشأن الأمور التى لم يترجح فيها جانب عقلى على جانب، بل هو احتمال ناشئ عن دليل علمى، وذلك لأمرين:

(أحدهما) أن الإمام أحمد رضى الله عنه كان يحذف منه إلى آخر حياته، وقد نقلنا أنه حذف خبر أبى هريرة عن قريش، وهو فى مرض الموت، وإذا كان قد بدا له ضعيف بعد خفائه، وأظهره، فيجوز أن يكون الضعيف قد استمر مستتراً حتى يوجد من يظهره.

(ثانيهما) أن قاعدة الإمام التى ذكرها لابنه، ونقلناها آنفاً أنه لايرد المنسوب إلى السنة مما ذكر على ألسنة المحدثين، إلا إذا كان ما يدفعه، فهو لايخالف ما ضعف إلا إذا كان فى الباب ما يدفعه كما صرح، فهو لايرد السنة للعلل الخفية كمخالفة قاعدة فقهية مشهورة، ونحو ذلك، بل إن عبارته لتومئ إلى أن فى المسند ضعفاً.

٤٩ – ومع هذا الذى قررناه، وهو متفق مع المنطق العلمى، ومع المقررات المنقولة عن الإمام أحمد فى منهاجه نجد علماء الحديث يختلفون فى وجود حديث موضوع بل مكذوب فى المسند، فيقول بعضهم ليس فيه حديث موضوع قط، ويقول الآخر: إن فيه ضعيفاً، فابن تيمية وإن كان يسلم أن فى بعض أحاديث المسند ضعفاً من حيث الاصطلاح لايسلم أن فيه موضوعاً برواية أحمد، وما يتبين أنه موضوع هو من زيادة القطيعى الذى رواه عن عبد الله بن أحمد، ويقول فى كتاب منهاج السنة: صنف أحمد كتابا فى فضائل الصحابة أبى بكر، وعمر، وعثمان وعلى وغيرهم، وقد روى فى هذا الكتاب ما ليس فى مسنده؛ وليس كل ما رواه أحمد فى المسند وغيره يكون حجة عنده، بل يروى مارواه أهل العلم، وشرطه فى المسند ألا يروى عن المعروف بالكذب عنده، وإن كان فى ذلك ما هو ضعيف، وشرطه فى المسند مثل من شرط أبى داود فى سننه، وأما فى كتب الفضائل، فروى ما سمعه من شيوخه؛ سواء أكان صحيحاً أم ضعيفاً، فإنه لايقصد ألا يروى إلا ما يثبت عنده، ثم زاد ابنه عبد الله على مسند أحمد زيادات، وزاد أبو بكر القطيعى أحاديث كثيرة موضوعة: فظن الجهال أن ذلك من رواية أحمد رواها فى المسند، وهذا خطأ قبيح.

وقد خالفه العراقى فى هذا، وقرر أن فى المسند أحاديث ضعيفة كثيرة، وأحاديث

موضوعة قليلة، وناقض ابن تيمية فى قوله إن الموضوع من زيادة القطيعى، لامن رواية أحمد أو ابنه، وأيد مناقضته بدليل مادى، فأورد عدداً محدداً من الأحاديث التى قال أهل الشأن فيها: إنها من الأحاديث الموضوعة، وهى من رواية أحمد أو رواية ابنه.

ولقد جاء ابن حجر فصنف كتابه «القول المسدد فى الذب عن مسند أحمد» وأجاب عما أورده شيخه العراقى، وقال إنه موضوع وإنه رواية أحمد أو ابنه عبد الله.

٥٠ - وننتهى من هذا إلى أن العلماء يقررون فى شبه اتفاق على أن فيه ضعيفاً، لأن أحمد كان يروى عمن لم يعرف بالكذب، ويروى عمن ضعف حفظه، ويعتضد به، أما الموضوعات فقد قالوا إنه ليس برواية أحمد شئ منه، ولكن ينسب إلى ابن الجوزى أنه قال أن فيه بعض الموضوعات التى نقلت خطأ، ومعاذ الله أن ينقلها أحمد، أو يكون فى بعض من تلقى عنهم من يتعمد الكذب، وإنما هو خطأ يسير.

وخلاصة القول أن بعض العلماء يقول إن مسند أحمد ليس فيه موضوع برواية أحمد، وبعضهم يقول إن مسند أحمد فيه الموضوع بروايته، والعلية من العلماء متفقون على أن فيه الضعيف؛ والفرق بين الضعيف والموضوع أن الموضوع يقوم الدليل على الكذب فيه، أما الضعيف فهو خبر لم تتوافر فيه شروط الرواية الصحيحة، ويجوز أن يكون صادقاً، إذ لم يقم دليل على كذبه.

ونختم هذا البحث بكلمة ابن الجوزى التى رد بها دعوى الذين يزعمون أن المسند ليس فيه ضعيف، وهم ليسوا من علية العلماء، فقال: «قد سألنى بعض أصحاب الحديث: هل فى مسند أحمد ما ليس بصحيح، فقلت: نعم، فعظم ذلك على جماعة ينسبون إلى المذهب، فحملت أمرهم على أنهم عوام، وأهملت ذكر ذلك وإذا بهم كتبوا فتاوى، فكتب فيها جماعة من أهل خراسان، منهم أبو العلاء الهمذانى، يعظمون هذا القول، ويردون، ويقبحون قول من قاله، فبقيت دهشاً متعجباً، وقلت فى نفسى: واعجبا !! صار المنتسبون إلى العلم عامة أيضاً، وما ذاك إلا لأنهم سمعوا الحديث، ولم يبحثوا عن صحيحه من سقيمه، وظنوا أن من قال ما قلته قد تعرض للطعن فيما أخرجه أحمد، وليس كذلك، فإن الإمام أحمد روى المشهور والجيد والردئ؛ ثم هو قد رد كثيراً مما روى، ولم يقل به، ولم يجعله مذهباً له، أليس هو القائل: فى حديث النبيذ مجهول، ومن نظر فى كتاب العلل الذى صنفه أبو بكر الخلال رأى

أحاديث كثيرة كلها فى المسند، وقد طعن فيها أحمد؛ ونقلت من خط القاضى أبى يعلى محمد بن الحسين الفراء فى مسألة النبيذ، قال: إنما روى أحمد فى مسنده ما اشتهر، ولم يقصد الصحيح، ولا السقيم، ويدل على ذلك أن عبد الله قال، قلت لأبى: ما تقول فى حديث ربعى بن خراش عن حذيفة؟ قال: الذى يرويه عبد العزيز بن رواد؟ قلت: نعم قال: الأحاديث بخلافه، قلت: فقد ذكرته فى المسند !، قال: قصدت فى المسند المشهور، فلو أردت أن أقصد ما صح عندى لم أرو من هذا المسند إلا الشئ اليسير، ولكنك يا بنى تعرف طريقتى فى الحديث، لست أخالف ما ضعف من الحديث إذا لم يكن فى الباب شئ يدفعه.قال القاضى وقد أخبر عن نفسه كيف كان طريقه فى المسند، فمن جعله أصلا للصحة فقد ترك مقصده.

وختم ابن الجوزى مقاله بقوله: «وقد غمنى فى هذا الزمان أن العلماء لتقصيرهم فى العلم صاروا كالعامة، وإذا مربهم حديث موضوع، قالوا:قد روى، والبكاء ينبغى أن يكون على خساسة الهمم، ولاحول ولاقوة إلا بالله».

٥١ - هذا هو مسند أحمد، وهذه أقوال العلماء فيه، ومقدار الاحتجاج فيما اشتمل عليه، ولنترك الكلام إلى طريقة أحمد فى الاحتجاج بالسنة لإثبات الفروع إلى موضع ذلك من القول، وهو عند بيان الأصول التى بنى عليها الفقه الحنبلى.

ولنتكلم الآن فى نقل ذلك الفقه.

نقل الفقه الحنبلى

٥٢ - ذكرنا أن أحمد لم يصنف كتاباً فى الفقه يعد أصلا يؤخذ منه مذهبه، ويعد مرجعه، ولم يكتب إلا الحديث، وقد ذكر العلماء أن له بعض كتابات فى موضوعات فقهية، منها المناسك الكبير، والمناسك الصغير، ورسالة صغيرة فى الصلاة، كتبها إلى إمام صلى هو وراءه، فأساء فى صلاته وقد طبعت ونشرت.

وهذه الكتابة هى أبواب قد توافر فيها الأثر، وليس فيها رأى أو قياس أو استنباط فقهى، بل اتباع لعمل، وفهم لنصوص، فرسالته فى الصلاة، والمناسك الكبير والصغير هى كتب حديث، وإن كانت فى موضوعات مما تناولها الفقه بالبسط والشرح، والتوضيح، ولكنها كأكثر العبادات إعمال نصوص صريحة، أو اتباع عمل مروى.

وكتبه التى كتبها، وكلها فى الحديث فى الجملة هى المسند، والتاريخ، والناسخ والمنسوخ، والمقدم والمؤخر فى كتاب الله تعالى، وفضائل الصحابة والمناسك الكبير، والصغير، وكتاب الزهد.

وله رسائل يبين فيها مذهبه فى القرآن، والرد على الجهمية، والرد على الزنادقة، وقد أشرنا إليها، ونقلنا من بعضها عند الكلام فى حياته وآرائه فى العقيدة وما كان يثار فى عصره.

٥٣ – وإذا كان أحمد لم يدون فى الفقه كتاباً، ولم ينشر آراءه، ولم يملها على تلاميذه كما كان يفعل أبو حنيفة فإن الاعتماد فى نقل فقهه على عمل تلاميذه فقط، وهنا نجد – كما نوهنا – الغبار يثار حول ذلك النقل من نواح عدة.

أولاها: أن أحمد كان طول حياته يكره أن تنقل عنه الفتاوى أو تدون، أو تنشر باسمه كما أشرنا من قبل، ويروى فى هذا أن أحمد بن الحسين بن حسان قال: قال رجل لأبى عبد الله: أريد أن أكتب هذه المسائل فإنى أخاف النسيان، فقال أحمد بن حنبل: لاتكتب، فإنى أكره أن أكتب رأيى، وأحس مرة بإنسان يكتب، ومعه ألواح فى كمه، فقال: لاتكتب رأياً لعلى أقول الساعة بمسألة، ثم أرجع غداً عنها[1].

وإذا كان أحمد يكره أن تنقل عنه مسائل، وأن ما كتب كان بكراهة منه، أو خفية عنه، فإن المنقول لابد أن يكون قليلا، وإذا كان كثيراً فالخطأ قريب راجح فى العقل، وقد رويت عنه مسائل كثيرة لاتقل عما روى عن أبى حنيفة ومالك، فكانت تلك الكثرة مع هذا النهى ذريعة الخطأ والرد.

ثانيتها: أن بعض أصحابه الذين أكثروا من النقل عنه، والذين كانوا مصدراً كبيراً لفقهه قد أثرت عنه عبارات تدل على أنه نشر عن أحمد مسائل قبل أن يراه، فحرب الكرمانى، وهو ممن أكثر الرواية عن أحمد ذكر أنه نشر أربعة آلاف مسألة بالسماع قبل أن يراه، بل إن الذى روى هذا الفقه، وهو أبو بكر الخلال يحكى أن المسائل التى رواها عن حرب، وهى أربعة الآلاف هذه قد رواها حرب من غير تلق عن أحمد، وإليك نص ما يقوله الخلال:

---

(١) طبقات الحنابلة المختصرة لابن أبى يعلى ص ٢٧.

«قال لى: كنت أتصوف قديماً، فلم أتقدم فى السماع، وقال لى: هذه المسائل حفظتها قبل أن أقدم إلى أبى عبد الله، وقبل أن أقدم إلى إسحق بن راهويه، وقال لى: هى أربعة آلاف عن أبى عبد الله، وإسحاق بن راهويه ولم أعدها»[1] وإذا كان الخلال، وهو يعد كأسد بن الفرات، وسحنون فى رواية المذهب المالكى الذى جمعت أكثر فروعه المدونة قد روى مسائل لم يتلقها، عن صاحبها وهو حى، وإن عددها كبير جداً، فمن حق العالم أن يتظنن فى النقل، وألا يسلم من غير أن يزيل ذلك الريب.

ثالثتها: أن المروى عن ذلك الإمام الأثرى الذى كان يتحفظ فى الفتيا، فيقيد نفسه بالأثر، ويتوقف حيث لا أثر ولا نص بشكل عام - ولايلجأ إلى الرأى إلا فى الضرورة القصوى التى تلجئه إلى الإفتاء - كان المروى كثيراً جداً والأقوال المروية عنه متضاربة، وذلك لايتفق مع ما عرف عنه من عدم الفتوى إلا فيما يقع من المسائل ولايفرض الفروض، ويشقق الفروع، ويطرد العلل، ولقد كان يكثر من «لا أدرى» ويقتدى فى ذلك بمالك وابن عيينة، فهذه الكثرة لاتتفق مع المعروف عنه من الإقلال من الفتيا، والمعروف من الإكثار من «لاأدرى» ومع المشهور عنه من أنه لا يفتى بالرأى إلا للضرورة القصوى، فوق ما قلنا من أنه نهى أن تنقل عنه مسائل فقهية.

ورابعتها: أن أحمد قد اشتهر أنه رجع عن مسائل كثيرة نشرت عنه بخراسان، فجردها من نسبتها إليه، فكيف ينسب إليه ما جرد نفسه منه ونفاه، وأعلن أنه ليس برأى له، وأنه لايصح نقله عنه.

وخامستها: أن الفقه المنقول من أحمد قد تضاربت أقواله فيه تضارباً يصعب على العقل أن يقبل نسبة كل هذه الأقوال إليه، وافتح أى كتاب من كتب الحنابلة، واعمد إلى أى باب من أبوابه تجده لايخلو من عدة مسائل اختلفت فيها الرواية بين لا ونعم، أى بين النفى المجرد، والإثبات المجرد، ولنفتح مثلا كتاب الفروع، فى باب من أبوابه وقد وقع نظرنا على باب من أبواب الزكاة، وهو حكم الزيادة التى يأخذها جامع الزكاة، أتحتسب من زكاة العام المقبل أم لاتحتسب، ثم أتحتسب الهدايا للعامل من الزكاة أم لا تحتسب ! فقال:

---

(١) طبقات ابن أبى يعلى ص ٢٠٣.

«وإن أخذ الساعي فوق حقه اعتد بالزيادة من سنة ثانية، نص عليه، وقال أحمد رحمه الله: يحسب ما أهداه العامل من الزيادة، وعنه: لايعتد بذلك.. وإن زاد في الخرص (أي التقدير بالظن) هل يحتسب بالزيادة من الزكاة ! فيه روايتان»(١).

وهكذا كلما سرت مطمئناً قليلا عثرت باختلاف الروايات كثيراً، ثم محاولة التوفيق مقبول، أو غير مقبول، وقريب أو بعيد، وإن ذلك من شأنه أن يثير الريب حول النسبة، وإن لم يكن قطع بالرد.

٥٤ – هذه نواح قد أثارت غباراً حول الفقه الحنبلي، وإذا أضيف إليها أن كثيراً من الأقدمين لم يعدوا أحمد من الفقهاء، فابن جرير الطبرى لم يعده منهم، وابن قتيبة الذى كان قريباً من عصره جداً لم يعده فى جملة الفقهاء، بل عده فى جماعة المحدثين وهكذا، ولو كانت تلك المجموعة الفقهية معروفة مشهورة وهى بلا شك تجعل صاحبها فقيها أى فقيه ما ساغ لأولئك أن يحذفوا أحمد من سجل الفقهاء، وهو جدير بهذه المجموعة أن يكون فى الصف الأول منهم، وإنه إذا كان نسبة هذه المجموعة إليه صحيحة يكون المروى عنه من الفقه لايقل مقداراً، بل يزيد عن الحديث الذى رواه ونشره.

٥٥ – هذه هى المثارات التى قد تثار حول المجموعة الفقهية المنسوبة لأحمد، وإنا إذ نقرر أنه غبار قد تقذى به بعض الأعين التى لاتنفذ إلى الحقائق من ورائه – نقرر أن الأجيال من العلماء قد تلقوا نسبة ذلك الفقه إلى أحمد بالقبول، وإن طريقنا الذى نسلكه فى صحة المسائل التاريخية، أن ما يتلقاه العلماء فى كل الأجيال بالقبول، لا ننكره أو نرده إلا إذا قام الدليل على بطلان النسبة، لأن تلقى العلماء بالقبول فى كل الأجيال يجعل الظاهر شاهداً، وما يشهد الظاهر له ثابت قائم، حتى يقوم الدليل على خلافه، وأن المثارات التى ذكرناها لاتعد دليلا ناقضا للمقرر الثابت عند العلماء، الذى تلقته أجيالهم، وسلمت به جيلا بعد جيل.

وإذا كان من العلماء من لم يعتبر أحمد فى الفقهاء، فذلك لأن انصرافه أولا وبالذات كان للحديث، وفتاويه ومسائله كانت الإجابة فيها أقرب إلى الرواية منها إلى التفريع الفقهى، والتخريج، ولم يكن كمالك له منهاج فقهى معين، درس الأحاديث على ضوئه، ولا كأبى حنيفة

---

(١) الفروع جـ ١ س ٩٢٦.

الذى كان يفسر الروايات تفسير الفقيه المخرج الذى يبنى حكما غير المنصوص عليه، بل لم يكن كالشافعى الذى عبد أصول الفقه وسهل دراسة مناهجه، وإن كان لم يحكم الأقيسة والقواعد الفقهية فى النصوص، ذلك بأنه كان محدثاً قبل أن يكون فقيها، وما درس الحديث ليخرج، بل كانت دراسة الحديث عنده غرضاً مقصوداً لذاته، وليست وسيلة لغيره، ثم جاء فقهه لما صار إماماً للناس يستفتى فيضطر إلى الفتيا، فما كان من نص نطق به، وإن كان للصحابة أو لبعض كبار التابعين فتاوى فيه ذكره، ولا يفتش فيما وراءه، وإن لم يكن ثمة فتاوى للصحابة، ولا لبعض كبار التابعين اشتق من بين يديه غير مائل إلى القياس إلا لضرورة فكان فقهه أثراً أو شبيهاً به فسمى لذلك محدثاً كما نوهنا من قبل.

وإن كان أحمد قد روى عنه أنه نهى أصحابه عن نقل مسائله، فقد اضطر إلى أن يقر بعض المنقول، كما نوهنا آنفا، بل إنه كان أحياناً يكتب بخطه مقراً بصحة النقل، ويظهر أنه ما كان يقدر أن مسائله ستذاع عنه ذلك الذيوع، وقد ذهب به فرط حرصه على ألايقول فى دين الله برأيه، وحرصه على ألا يتحمل تبعات الفتوى التى يفتيها للضرورة على أن يعلن رجوعه عن مسائل اشتهرت عنه، تورعاً وزهداً، ولقد جاء إليه الكوسج الذى أعلن الرجوع عن المسائل التى رواها، وأخذ إقراراً بها، وعرضها عليه ثانياً[1].

٥٦ – بقيت مسألتان نجليهما دفعاً للريب عن الفقه الحنبلى، وهما كثرته، مع تورعه عن نقل فقهه وذيوعه، وكون بعض أصحابه نقل عنه عدداً كبيراً من فتاويه قبل أن يلقاه.

والحق أن الإمام أحمد بعد محنته، وما تحمله فى سبيلها قد ذاع اسمه فى كل البقاع الإسلامية مقروناً بعلم الدين بفروعه كلها، سواء أكان يتصل بالعقيدة أم بالحديث والفقه، وقد عمر بعد المحنة أكثر من عشرين سنة، فاعتبره الناس إمامهم يرجعون إليه فى الأمور التى يبتلون بها، ويريدون أن يعرفوا حكمها، وما كان ليترك الفتوى لبشر المريسى، وإخوانه الذين خاضوا فى مسألة القرآن، واعتبر خوضهم فيها فسقا، بل المعقول أن يفتى بما علم من أثر، وأن ينشر مالديه من علم، وإن لم يجد حديثاً، ولو كان ضعيفاً أفتى برأيه، ومنبعه السنة، فهى صدره ووِرده، ومبدؤه، ومنتهاه ومقدمته وغايته، ولقد أفتى كثيراً، وكلما كثر

(١) راجع نبذة رقم ٣٨.

الاستفتاء كثرت مسائل الفقه، وقد كان بعد المحنة العلم الأشم المقصود من كل البقاع الإسلامية، يجيئون إليه من كل فج عميق، ليتبركوا به ويأخذوا من حديثه، ويستفتوه، فالكثرة فى المسائل ليست غريبة، بل قلة الفتوى هى التى تكون غريبة، لأن أحداً من الأئمة لم ينفرد بالشهرة فى عصره، كما انفرد بها أحمد أو غلب، فأبو حنيفة كان يعاصره مالك والليث والأوزاعى، وكل أولئك لهم مقام فى الفقه، والشافعى وكان يعاصره أبو يوسف ومحمد وأحمد، أما أحمد بعد المحنة فلم يكن فى عصره من يقاربه شهرة، وكثرة الفتوى تابعة لذيوع الاسم، واتساع الشهرة.

وإذ ذاع فقه أحمد فى حياته، أو المسائل كما كان يسميه هو وأصحابه فلابد أن تشتهر تبعاً لشهرته، وإذا اشتهرت وذاعت فيجوز أن ينقلها بعض من لم يلق الإمام ممن سمعها منه، ثم قد يدفعه الحرص والشوق إلى مشاهدة الإمام وإلى الرحلة إليه بعد أن حفظ عنه ما حفظ، ونقل عنه ما نقل، وذلك ما كان بالنسبة لحرب الكرمانى، فقد كان رجلا متصوفاً، ثم اطلع على مسائل لأحمد، وإسحق بن راهويه فنقلها، ثم انتقل بعد نقلها إلى أحمد وروى عنه، وشافهه، فليس فى هذا ما يطعن فى النسبة، ويبلغ درجة رد هذا الفقه، أو الشك المبنى على سبب معقول يرد المشهور، ويناقض الظاهر ويهدمه.

٥٧ – أما اختلاف الأقوال، واختلاف الروايات، فإن ذلك مأثور عن كل الأئمة، ويختلفون فيه قلة وكثرة، وكان هناك اختلاف بشكل عام موجود فى كل المذاهب، ومروى عن كل الأئمة بقدر ليس بالقليل، والدافع إلى ذلك إخلاصهم فى تحرى الحق، فقد يقول أحدهم قولا برأيه، ثم يبدو له خلافه، فيوجب الحرص على الحق أن ينطق بما رأى آخرا، وإذا كان فقه أحمد قد كان نقله بطريق الرواية والمشافهة عنه: فإن احتمال الاختلاف فى المنقول يكون قوياً، لأن أحمد قد ينقل عنه رأى فى مسألة، ثم يرجع عنه ولايعلم من نقل الأول الرجوع فتنقل الروايتان.بل إن الشافعى الذى كتب فقهه أو أملاه، قد وجد فيما أملاه اختلاف الأقوال حتى فيما رواه الربيع بن سليمان الذى اعتبر ناقل كتب الشافعى فى آخر أدوارها، فنراه ينقل فى المسألة الواحدة رأيين، ثم يضيف إليهما أنه سمع عنه غيرهما، ولم يكن ذلك مثيراً للشك فى صحة النقل، بل إن الشافعى كان أحياناً يذكر احتمالين فى مسألة من غير أن يرجح أحدهما على الآخر.

وما كان التورع في طلب الحقيقة والإخلاص في سبيلها طريقاً للطعن فيها، والشك في صحة نقلها، ولو كان اختلافاً لكان قولا واحداً، والله سبحانه وتعالى أعلم، وسنبين اختلاف الأقوال قريباً.

نقلة فقه أحمد

٥٨ – كان لأحمد أصحاب كثيرون، منهم من روى الحديث عنه، ومنهم من روى الحديث والفقه، ومنهم من اشتهر برواية الفقه، وقد أحصاهم صاحب كتاب المنهج الأحمد في عدد كبير، وقارب في الإحصاء ولم يحدد، ولقد قال بعد ذكر كثير منهم في بيان مراتبهم في النقل:

«ومنهم المقل عنه، ومنهم المكثر، وهم أيضاً متفاوتون في المنزلة عند الإمام أحمد، والنقل عنه، والضبط والحفظ، ومن المكثرين عنه إبراهيم الحربي، وإبراهيم ابن هانئ وولده إسحاق وأبو طالب المشكاتي، وأبو بكر المروزي، وأبو بكر الأثرم، وأبو الحارث أحمد، وإسحاق بن منصور الكوسج، وإسماعيل الشاليخي، وأحمد بن محمد الكحالي، وأبو المظفر إسماعيل، وبشر بن موسى، وبكر بن محمد، وحرب الكرماني، والحسن بن ثواب، والحسن بن زياد، وأبو داود السجستاني، وعبد الله وصالح، وعبد الله فوران، وعبد الملك الميموني، والفضل بن زيادة، وأبو بكر بن محمد بن الحكم، والفرج بن الصباح، ومحمد بن إبراهيم ومثنى بن جامع، ومهني بن يحيى وهارون الجمال، ويعقوب بن بختان، وأبو الصقر يحيى وغيرهم[(١)].

٥٩ – هؤلاء هم الذين ذكرهم العليمي في كتابه، ولسنا نذكر الذين نقلوا مسألة أو مسألتين، بل نذكر الذين أكثروا من نقل الفقه، أو على حد تعبير مؤرخي الفقه الحنبلي الذين نقلوا المسائل، لا الذين رووا الحديث عنه فقط، وسنجد أن الذي جمع عملهم أحد علماء الطبقة الثانية، وهو أبو بكر الخلال، فهو في الفقه الحنبلي بمنزلة محمد في الفقه الحنفي، وبمنزلة سحنون في الفقه المالكي، وبمنزلة الربيع بن سليمان في الفقه الشافعي، بيد أن محمداً رضي الله عنه شاهد أبا حنيفة وأخذ عنه، وإن كان قد عول في نقله على صاحب أبي حنيفة الأول أبي يوسف وغيره، إذ أن صحبته لأبي حنيفة لم تكن طويلة، فقد مات،

---

(١) المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد ص ٣٢٨ مخطوط بدار الكتب رقم ٤٧٢٣.

ومحمد هذا فى الثامنة عشرة من عمره، وما كانت هذه السن تمكنه من أن ينقل عن الإمام نفسه تلك الثروة الفقهية العظيمة.

وكذلك الربيع بن سليمان قد صحب الشافعى طول إقامته بمصر، بل التقى به قبل رحلته إليها، والشافعى أملى عليه كتبه، فلم يكن ثمة توسط بينه وبين الشافعى.

أما مشابهة الخلال بسحنون فواضحة جلية، إذ كلاهما لم يلتق بالإمام الذى نقل عنه، بيد أن سحنون كان نقله وتحريه واضحاً، فهو قد أخذ الأسدية التى نقلها أسد عن ابن القاسم، وراجعها على ابن القاسم، وحررها تحريراً دقيقاً، فهل كان أبو بكر الخلال فى الكتب التى جمعها، وكانت شاملة الفقه الحنبلى، أو تكاد تكون شاملة، قد كان فيها هذا المتحرى الدقيق، والمراجع الفاحص، إن العلماء فى كل العصور قالوا هذا، ومن حقنا أن نقرر صدق ما قالوا، وعسانا فى هذه الدراسة نجد ما يزكى اطمئنانهم، وينير طريقهم.

وفى سبيل هذه الدراسة يذكر بعض الرجال الذين تلقى عليهم الخلال فقه أحمد، ونقتصر على بعض المكثرين من رواية المسائل، وإن فى ذكرهم ذكرا لبعض أصحاب أحمد الذين اشتهروا، ونقلوا فقهه للأجيال.

بعض الناقلين من أصحاب أحمد

٦٠ – سمع أحمد كثيرون قد تجاوزوا الحسبة عدداً كما قلنا، ولعل الحنابلة يبالغون فى العدد، وإنه إذا ذهب قدر المبالغة يبقى بعد ذلك كثيراً ولايكون قليلا، ولذلك نختار من هؤلاء الصحاب بضعة رجال كان لهم فضل فى نشر علمه رضى الله عنه، وها هم أولاء:

(١) صالح بن أحمد بن حنبل: وهو أكبر أولاد الإمام أحمد رضى الله عنه، وكان أحمد معنيا بتربيته، حفياً بأن يكون من الزهاد مثله، وكانت طريقته فى تهذيبه أمثل طرق التربية، وهى التربية بالأسوة الحسنة، وكثرة مشاهدة ذوى الخلق القويم، وبيان مناحى فضلهم، فإنه يروى أنه كان إذا زاره رجل من ذوى التقى والورع أحضر ابنه صالحاً هذا ليراه، إذ يروى أن صالحاً كان يقول: «كان أبى يبعث خلفى إذا جاءه رجل زاهد، أو رجل صالح متقشف، لأنظر إليه، يحب أن أكون مثلهم، أو يرانى مثلهم[1]».

---

(١) طبقات ابن أبى يعلى ص ١٢٦.

وكان صالح هذا كثير العيال، وكان سخياً جواداً، يجود بما عنده قل أو جل، ولذلك اضطرته كثرة العيال إلى أن يلى قضاء طرسوس، ولما جاءه العهد بالولاية بكى لأنه أحس بأنه خالف ما كان أبوه يريد منه، ولأنه كان يريد أن يكون له من أبيه أسوة حسنة فى العزوف عن أى عمل للسلطان، ولكنه اضطر إلى الولاية لدين ركبه ولكثرة عياله، ولذا قال معتذراً عن مخالفة طريقة أبيه: «الله يعلم ما دخلت فى هذا الأمر إلا لدين قد غلبنى، وكثرة عيال، أحمد الله تعالى».

وقد تلقى صالح هذا الفقه والحديث عن أبيه، وعن غيره من معاصريه، وقد نقل إلى الناس كثيراً من مسائل الفقه التى أفتى فيها أبوه رضى الله عنهما، وقال فيه أبو بكر الخلال راوى الفقه الحنبلى، سمع من أبيه مسائل كثيرة وكان الناس يكتبون إليه من خراسان، يسأل لهم عن المسائل، أى أنهم كانوا يكتبون إليه ليسأل أباه عن المسائل ويرسل إليهم بالأجوبة التى يتلقاها عنه، وبهذا كان طريقاً لنشر فقه أبيه فى حياته، ومن بعده.

ويظهر أن ولايته القضاء التى اضطرته الحاجة إليها، والتى خالف بقبولها منهاج أبيه كانت خيراً، فقد استطاع فيها أن يطبق فقه أبيه عملا بالقضاء، وقد كان من قبل نظرياً لم تصقله التجربة، وإذا كان مذهب أحمد هو السنة أو ما اشتق منها، فقد كان القضاء به قضاء بعلم السنة غضاً كاملا، وقد كانت وفاة صالح سنة ٢٦٦.

٦١ - (٢) عبد الله بن أحمد بن حنبل ولد فى جمادى الأولى سنة ٢١٣ هـ وكان لأحمد عناية بتربيته كأخيه صالح، وكان يرى فيه عناية خاصة بعلوم الحديث، فنماها فيه وشجعه على الاستمرار فيها، ولذلك كان يقول كما نقلنا من قبل «ابنى عبد الله محظوظ من علم الحديث لايكاد يذاكرنى إلا بما لا أحفظ».

وقد روى عن أبيه، وعن كثيرين غيره، ولذلك كان يذاكره فيما حفظه عن غيره، وإذا كان أخوه صالح قد عنى بنقل فقه أبيه ومسائله، ورويت عنه مسائل جياد، كما قال أبو بكر الخلال، فقد كانت عناية عبد الله متجهة إلى رواية حديث أبيه، وروى المسند وتممه، فزادفيه ما رأى زيادته، وقد توفى عبد الله سنة ٢٩٠هـ، وقد وضحنا مقامه فى الحديث عند الكلام فى المسند، فارجع إليه.

٦٢ - (٣) أحمد بن محمد بن هانى أبو بكر الأثرم: وهو من أصحاب أحمد الذين

التقوا به بعد النضج، ولقد كان من قبله يشتغل بالفقه والتخريج والاختلاف، فلما التقى به اقتصر على علوم الأثر، وقد قال فى ذلك: وكنت أحفظ الفقه والاختلاف فلما صحبت أحمد ابن حنبل تركت كل ذلك(١).

وقد لزم أحمد من بعد ذلك، حتى لقد كان فيه صلاحه وزهده وورعه، ولقد كان يحث أصحاب أحمد على الورع، ويقول «أحمد بن حنبل رضى الله عنه ستر من الله على أصحابه، فينبغى لأصحاب أحمد أن يتقوا الله، ولايعصوه مخافة أن يعيروا بأحمد»(٢).

ولقد كان يرى أن الصمت أولى بالمؤمن إلا أن يكون الكلام فى نصيحة أو فى إرشاد العلماء للعامة والخاصة، وقد جاء فى إحدى رسائله: «إن فى كثير من الكلام فتنة، وبحسب الرجل ما بلغ به من الكلام حاجته» ولقد حكى لنا أن فضلا «كان يتلاكن فى كلامه، وإن فى السكوت لسعة، وربما كان من الأمور ما يضيق عنه السكوت، وذلك لما أوجب الله من النصيحة، وندب العلماء من القيام بها للخاصة والعامة».

ولقد جاء فى هذه الرسالة عن شيخه أحمد: «ولقد تبين عند أهل العلم عظم المصيبة بما فقدنا من شيخنا رضى الله عنه، أبى عبد الله أحمد بن حنبل إمامنا، ومعلمنا، ومعلم من كان قبلنا منذ أكثر من ستين سنة، وموت العالم مصيبة لاتجبر، وثلمة لاتسد، وما عالم كعالم، إنهم يتفاضلون، ويتباينون بونا بعيداً»(٣).

ولقد روى عن أحمد مسائل فى الفقه، وروى عنه حديثاً كثيراً، ومن مسائله فى الفقه ما ذكره من أن قراءة القرآن بالألحان بدعه لاتستحسن، فقد قال الأثرم: سألت أبا عبد الله عن القراءة بالألحان، قال: «كل شئ يحدث فإنه لايعجبنى، إلا أن يكون صوت الرجل لايتكلفه».

وروى عن أحمد جواز المسح على العمامة، وإغناؤه عن المسح على الرأس، فقد جـ فى كتاب المنهج الأحمد عنه «سمعت أبا عبد الله سئل عن المسح على العمامة، قيل: تذهب إليه ؟ قال: نعم، من خمسة وجوه عن النبى ﷺ»(٤).

---

(١) النهج الأحمد ص ١٧٤ من النسخة المخطوطة. (٢) طبقات ابن أبى يعلى ص ٣٩.
(٣) طبقات ابن أبى يعلى ص ٣٧، ٣٨. (٤) المخطوط ص١٧٣.

وجاء في هذا الكتاب أنه روى عنه أن المضمضة والاستنشاق ركنان من أركان الوضوء، ففيه: سألت أبا عبد الله عن رجل نسى المضمضة والاستنشاق فى وضوئه، قال: يعيد الصلاة، قلت لأبى عبد الله: يعيدهما أم يعيد الوضوء كله «قال: لابل يعيدهما ولايعيد الوضوء».

وهذا النص يفيد بظاهره أن المضمضة والاستنشاق ركنان، ويفيد أن الترتيب بين الأركان، والموالاة ليسا بشرطين، بدليل أنه يعيد بعد القيام بأداء الصلاة فعلا، ويعيدهما وحدهما من غير إعادة الوضوء كله، وهكذا نراه يروى مسائل عن أحمد، وروى عنه حديثاً كثيراً كما نوهنا من قبل.

وقد توفى الأثرم كما جاء فى المنهاج الأحمد للعليمى سنة ٢٦٠هـ، وقال الذهبى إنه توفى بعد الستين، وقال ابن حجر سنة ٢٦١هـ وقال ابن أبى يعلى أنه لم يقع له تاريخ وفاته، وقد ادعى ابن قانع فيما نقل عنه الذهبى أنه توفى سنة ٢٧٣هـ، ورجحه.

٦٣- (٤) عبد الملك بن عبد الحميد مهران الميمونى: سمع أحمد وغيره من معاصريه، وقد كان أبو بكر الخلال معجباً بنقله عن أحمد أشد الإعجاب، وقد اعتمد عليه كثيراً فيما نقل، وقد كان يكتب مسائل أحمد بعلمه، وأحمد يستحى أن ينهاه كما نقلنا من قبل، وكان يستحسن لأحمد أن تكتب مسائله، لأنها مشتقة من السنة وليست معارضة لها، ولاتزيد عليها، وقد صحبه أكثر من عشرين سنة، فقد صحبه من السنة الخامسة والمائتين إلى سنة ٢٢٧ هـ.

وقد قال أبو بكر الخلال فيه، وفى نقله:

«الإمام فى أصحاب أحمد، جليل القدر، كانت سنه يوم مات دون المائة، فقد كان أحمد يكرمه، ويفعل معه مالا يفعل مع غيره، وقال لى: صحبت أبا عبد الله على الملازمة من سنة خمس ومائتين إلى سنة سبع وعشرين ومائتين، وكنت بعد ذلك أخرج وأقدم عليه الوقت بعد الوقت، فكان أبو عبد الله يضرب بى مثل ابن جريج بن عطاء من كثرة ما أسأله، ويقول لى: ما أصنع بأحد ما أصنع بك.. وعنده عن أبى عبد الله مسائل كثيرة فى ستة عشر جزءا، وجزأين كبيرين عنده بخط جليل مائة ورقة، إن شاء الله تعالى، ونحو ذلك لم يسمعه منه أحد غيرى، فيما علمت، ومنه مسائل لم يشركه فيها أحد، كبار جياد تجوز الحد فى عظمها وقدرها وجلالها[1]».

(١) المنهج الأحمد ص ١٩٩.

هذا كلام الخلال فيه، وهو يدل على أنه نقل منه الكثير.

وقد نبهنا فيما مضى إلى أنه كان يكتب عن أحمد، فهو على هذا من أصحاب أحمد الذين نقلوا فقهه إلى الأجيال، والذين كان لروايتهم مكان من الاعتبار، وقد توفى سنة ٢٧٤هـ.

٦٤ - (٥) أحمد بن محمد بن الحجاج أبو بكر المروذى: كان أخص أصحاب أحمد به وأقربهم إليه، وأدناهم منه، وهو الذى تولى غسله لما مات، وكان عنده أثيراً، وهو الذى روى كتاب الورع عن الإمام أحمد رضى الله عنهما، ولقد نقل الخطيب البغدادى تكذيب رواية كتاب الورع عن غيره، ولقد طعن فيه بعض الناس، فقال عبد الوهاب الوراق راداً طعنهم. «أبو بكر ثقة صدوق، لايشك فى هذا، إنما يحملهم على هذا الحسد»[1].

ولقد كان أحمد يثق به الثقة كلها، يثق بنقله كما يثق بورعه وعقله، حتى أنه كان يقول كما ذكر الخلال: كل ما قلت على لسانى فأنا قلته.

وقد روى أبو بكر عن أحمد مسائل كثيرة، ونقلها الخلال، وكان هذا به معجباً، ولقد كان ينقل عن بعض أصحابه أنه يقول فيه: «ما علمت أحداً كان أذبَّ عن دين الله منه».

وقد روى فقهاً كثيراً، كما قلنا، وكانت روايته لحديثه أقل من روايته لفقهه... توفى سنة ٢٧٥هـ.

٦٥ - (٦) حرب بن إسماعيل الحنظلى الكرمانى: وقد ابتدأ حياته سالكاً مسلك الصوفية التى سادت فى ذلك العصر، ولذلك تأخر فى لقاء أحمد، فلم يلقه إلا فى سن متقدمة، وقد نقل عنه ابن أبى يعلى أن أبا بكر الخلال سأله عن سبب تأخره فى لقاء أحمد رضى الله عنه، فأجاب: «كنت أتصوف قديماً، فلم أتقدم فى السماع» وقد كانت بينه وبين المروذى مودة، وقد أنزله فى بيته عندما جاء للقاء أحمد، والمروذى هو الذى حرض تلميذه الخلال على السفر إليه والسماع منه، ونقل مسائل أحمد عنه، ولما شد الرحال للذهاب إليه زوده بكتاب يوصيه به، فأكرم بسبب هذا وفادته، وأظهره لأهل بلده، وسمع الخلال منه مسائل كثيرة، وقد قال الخلال فى وصفه: «رجل جليل القدر».

(١) تاريخ بغداد جـ ٤ س ٤٢٤.

وقد نقل عن أحمد فقهاً كثيراً، ولكنه لم يسمع عنه كل ما أذاع عنه، حتى أن الخلال قال أنه حفظ أربعة آلاف مسألة عن أحمد وإسحاق بن راهويه قبل أن يستمع إليهما.

ومهما يكن من أمر حفظه لمسائل قبل أن يلقاه فإنه عندما التقى به كان يكتب عنه مسائل، وكان المروذى مع عظيم صلته بأحمد ينقل عنه ما كتب وأبو بكر الخلال كان معنيا بأن ينقل عنه المروذى.

ولقد نقل عن أحمد أنه كان يقول: «الناس يحتاجون إلى العلم مثل الخبز والماء» ولم يذكر ابن أبى يعلى تاريخ وفاته، لأنه لم يصل إليه علم ذلك فيما يظهر، ولكن قال الذهبى فى طبقات الحفاظ أنه توفى سنة ٢٨٠هـ.

٦٦ - (٧) إبراهيم بن إسحق الحربى: وقد وصفه ابن أبى يعلى بقوله: «كان إماماً فى العلم رأساً فى الزهد، عارفاً بالفقه بصيراً بالأحكام، حافظاً للحديث، وصنف كتباً كثيرة منها: غريب الحديث، ودلائل النبوة، وكتاب الحمام، وسجود القرآن، وذم الغيبة، والنهى عن الكذب، والمناسك، و غير ذلك».

وقد لازم أحمد نحواً من عشرين سنة، وأخذ عنه حديثه وفقهه، ولذلك يقول لأصحابه: «كل شئ أقول لكم هذا قول أصحاب الحديث فهو قول أحمد بن حنبل، هو ألقى فى قلوبنا مذ كنا غلماناً اتباع حديث رسول الله ﷺ وأقاويل الصحابة، والاقتداء بالتابعين».

ولم يأخذ عن أحمد الحديث والفقه فقط، بل أخذ عنه أيضاً الزهد والورع، فكان أشبه أصحابه به مسلكاً، يروى أن الخليفة المعتضد أرسل إليه عشرة آلاف درهم، فردها، فسأله أن يفرقها فى جيرانه، فقال للرسول: «عافاك الله هذا مال لم نشغل أنفسنا بجمعه فلا نشغلها بتفريقه، قل لأمير المؤمنين: إن تركتنا، وإلا تحولنا من جوارك» وقد رد هدية من المعتضد، قدرها ألف دينار، وهو و أهله فى حال من الجوع تعد من المخمصة التى تبيح تناول المحرمات، إذا لم يتمكن من سواها.

وقد كان مع عنايته بالفقه والحديث عالماً باللغة لايغادر مجالسها إلا للحديث والفقه، حتى أن ثعلباً الإمام فى اللغة يقول: ما فقدت إبراهيم الحربى من مجلس لغة.

وقد كان من نقلة فقه أحمد وحديثه إلى الأخلاف كما قلنا، وتوفى سنة ٢٨٥هـ.

أحمد بن محمد بن هارون أبو بكر الخلال

٦٧ – ذكرنا هؤلاء العلية من أصحاب أحمد الذين كانوا من نقلة فقهه، ولم نذكرهم لأنهم وحدهم الذين نقلوا هذا الفقه، بل ذكرناهم، لأن بعضهم كان من أخص أصحابه، وبعضهم كان من أرواهم عنه، وبعضهم كان ممن عنى بكتابة فقهه، وأذنه بذلك، وبعضهم كان من أحفظ الناس لمسائله، حتى قبل لقائه، فحق علينا أن ننقل كلمات عنهم ليكونوا صوراً معلمة لما كان عليه أصحاب الإمام، وهم جميعاً قد اشتركوا فى نقل فقهه.

وقد جاء فقيه جمع من أصحاب أحمد الذين ذكرناهم، وغيرهم، وقطع الفيافى والقفار فى سبيل هذا الجمع، وهو أبو بكر الخلال الذى يعد جامع الفقه الحنبلى، وناقله، ولذلك نخصه بكلمة:

٦٨ – وقد قيض الله ذلك العالم الجليل لحفظ مذهب ذلك الإمام الأثرى الكبير، وقد قال ابن القيم فى ذلك: «كان (أحمد) شديد الكراهية لتصنيف الكتب، وكان يحب تجريد الحديث، ويكره أن يكتب كلامه، ويشتد ذلك عليه جداً، فعلم الله حسن نيته وقصده، فكتب من كلامه وفتواه أكثر من ثلاثين سفراً، ومنّ الله سبحانه علينا بأكثرها، فلم يفتنا منها إلا القليل، وجمع الخلال نصوصه فى الجامع الكبير، فبلغ نحو عشرين سفراً، أو أكثر، ورويت فتاويه وأحاديثه ومسائله، وحدث بها قرناً بعد قرن. فصارت إماما وقدوة لأهل السنة على اختلاف طبقاتهم»(١).

وقال ابن الجوزى فيه:

صرف عنايته إلى جمع علوم أحمد بن حنبل، وسافر لأجلها، وكتبها عالية ونازلة، وصنفها كتبا، ومعنى أنه كتبها عالية ونازلة أنه روى بعضها عن أصحاب أحمد، وبعضها عمّن روى عنهم.

صحب الخلال أبا بكر المروذى إلى أن مات، ويظهر أنه هو الذى حبب إليه رواية فقه أحمد، شغف بذلك شغفاً شديداً، وقد جاب الآفاق فى سبيل ذلك، فأخذ عن أولاد الإمام أحمد وعمه، وحرب الكرمانى، والميمونى، وغيرهم كثير جداً، وقد وصف العليمى من أخذ

---

(١) أعلام الموقعين جـ١ ص ٧٣

عنهم ممن لم يحصهم، فقال: «يكثر تعدادهم، ويشق إحصاء أسمائهم، سمع منهم مسائل أحمد، ورحل إلى أقصى البلاد فى جمع مسائل أحمد، وإسماعها ممن سمعها من أحمد، وممن سمع من سمعها من أحمد، فنال منها، وسبق إلى ما لم يسبقه إليه سابق، ولم يلحقه بعده لاحق[(١)]».

ولقد روى مع فقه أحمد قدراً كبيراً من الحكم التى وصلت إلى أحمد عمن سبقه من علماء عصره، فقد روى بسند متصل إلى أحمد أنه قال: قال سفيان الثورى: «حب الرياسة أعجب إلىّ من الذهب والفضة، ومن أحب الرياسة طلب عيوب الناس»، وأسند إلى أحمد أنه قال إن سفيان الثورى كان يقول: «ما ازداد رجل علما، فازداد من الدنيا قربا إلا ازداد من الله بعدا[(٢)]».

ولقد كان الخلال بعد أن جمع رواياته يدارسها تلاميذه فى جامع المهدى ببغداد، ومن هذه الحلقة المباركة انتشر المذهب الحنبلى، وتناقله الناس مجموعة فقهية مدونة فى نحو عشرين مجلداً، بعد أن كان روايات منثورة، ورسائل متفرقة فى الأقاليم، وفى صدور الرجال، أو فى خزائنهم الخاصة، ولا تنتشر إلا لخاصة الناس.

٦٩- وقد اتفق الفقهاء على أنه جامع أشتات المسائل الفقهية المنسوبة لأحمد، ليس فى ذلك من ريب، ولكن أهو كان صادق الرواية فى نقله، فلا مجال للشك فيه؟ ونقول فى الإجابة عن ذلك: لقد قبل روايته الحديث كثيرون. فأولى أن يكون مقبول النقل فى الفقه، ولقد تلقى علماء جيله نقله بالقبول، ولم يطعنوا فى نقله، ولو كان نقله محل طعن لابتدأ ذلك الطعن بين معاصريه، وتوارث الأجيال ذلك الطعن حتى وصل إلينا، نعم إن بعض معاصريه كان ينفس عليه عمله وما ناله من منزلة، وأى عالم مجد ليس له منافس؟ والحسد من قديم الزمان بين العلماء، وعلو المكانة يغرى بالمنافسة، فهذا أبو بكر الشيرجى الذى كان يعاصره يقول: «الخلال قد صنف كتبه، ويريد أن نقعد بين يديه ونسمعها منه!! هذا بعيد»[(٣)].

---

(١) النهج الأحمد جـ١ ص ٣٩٢.
(٢) طبقات ابن أبى يعلى ص ٢٩٧.
(٣) تاريخ بغداد جـ٥ ص ١١٤.

ولقد كان بعض الناس يثير النظر فيما كان يقول فيه عن شيوخه- أخبرنا، وأن بعض شيوخه قالوا: إنما هى إجازة، ولكنه رد ذلك بأن كل ما رواه يصح أن يقال فيه حدثنا، ولم ينكر عليه أحد ذلك، وهذا نص ما جاء فى تاريخ بغداد «قد رسم فى كتابه مصنفاته، إذ حدث عن شيوخه يقول أخبرنا أخبرنا أخبرنا، فقيل له إنهم حكوا أنك لم تسمعها، وإنما هى إجازة؛ فقال: سبحان الله، قولوا فى كتبنا كلها: حدثنا».

وبهذا يتبين أن كل ما فى كتبه أخذه بالسماع عمَّن التقى بهم من نقلة الفقه الحنبلى، وهبها كانت إجازة أو بعضها كان إجازة، ولم تكن كلها سماعا، فإن ذلك لا يقدح فى نسبتها إليهم، لأنهم لا يجيزون ما ليس بصادق عندهم، فإجازتهم بلا ريب دليل الصحة، والموافقة الكاملة على الصحة.

وإن تلقى علماء عصره لمروياته بالقبول هو وحده دليل على الصدق، ولقد صدقوه ونقلوا عنه، فقد قال أبو بكر محمد بن الحسين: «كلنا تبع للخلال؛ لأنه لم يسبقه إلى جمعه وعلمه أحد» وقال أيضاً: «كل من طلب العلم يقابل أبا بكر الخلال، من يقدر على ما يقدر عليه الخلال من الرواية[1]».

والشهادات بصحة نقله كثيرة، ومن أكبر علماء ذلك المذهب، وما كانوا ليتضافروا على هذا الصدق لو كان عندهم ريب، ولقد كان حريصا على أن يأخذ كل ما نقل بالسماع كما قلنا، ولكنه فى النقل عن شيوخه الذين لهم عليه فضل التعليم والتثقيف كان لا يحب أن يخمل ذكرهم، بل يذكر ما نقل عنهم بالنسبة إليهم، وغيرهم ما كان يتحرى دائما ذكر النسبة، وهذا لا ينفى أن جميع ما نقله كان لا يكتفى فيه بالتدوين من غير سماع من صاحبه، ولذلك قال لمن اعترض عليه قل: فى كل ما كتبنا: حدثنا، ولو كان يكتفى بالنقل عن مكتوبات من غير سماع ما كانت هذه الرحلات الكثيرة التى قام بها مع بعد الشقة بين الأقاليم الإسلامية التى رحل إليها، ومع عظيم المشقة التى احتملها.

٧٠- وما الكتب التى نقل بها ذلك المذهب؟ قال ابن الجوزى: «صنفها كتبا منها كتاب الجامع فى نحو مائتى جزء» ويظهر أن كتاب الجامع هذا هو الذى نقل الفقه الحنبلى، أما غيره من الكتب فقد كانت فى موضوعات أخرى، ولذلك قال ابن القيم فيما نقلنا عنه آنفا:

---

(١) تاريخ بغداد جـ٥ ص ١١٣.

«جمع الخلال نصوصه فى الجامع الكبير فبلغ نحو عشرين سفرا، أو أكثر» وهذا الكلام يدل على أن الجامع الكبير هذا هو الذى جمع فقه أحمد بكل طرق رواياته، ولكن يبقى أن ابن الجوزى ذكر أن الجامع فى نحو مائتى جزء، بينما ذكر ابن القيم أن الجامع يقع فى عشرين سفرا أو أكثر، ولا تعارض فى الحقيقة، لأن ابن القيم عبر بالسفر، والسفر هو المجلد الضخم، وابن الجوزى عبر بالجزء، والجزء عند المتقدمين كان يطلق على الكراسة، أو ما يقاربها، أو ضعفها، ولسنا نذكر ذلك من غير بينة، بل يؤخذ من عبارات الخلال نفسه ذلك التفسير، فقد نقلنا عنه فى ترجمة الميمونى أنه قال فيه: «عنده عن أبى عبد الله مسائل كثيرة، فى ستة عشر جزءا، وجزأين كبيرين من عنده بخط جليل مائة ورقة»[1].

فهو يفسر الجزأين الكبيرين بمائة ورقة، أى أن الجزء الكبير خمسون ورقة، فلو فرضنا أن المائتين من نوع الكبير تكون نحو عشرة آلاف ورقة، أى نحو عشرين سفرا أو تزيد، ولكن لم ينص على أنها من الكبير، فهى من المتوسط وتقديرها بعشرين سفرا معقول، بل متعين.

٧١- هذا هو عمل الخلال ناقل الفقه الحنبلى، وقد تبعه من جاءوا بعده فى نقله ولخصوه، ثم شرحوه، ثم وزنوه بأقوال الأئمة أصحاب المذاهب، وعد لهذا بحق ناقل المذهب الحنبلى، وقد توفى سنة ٣١١هـ.

نقله بعد الخلال

٧٢- قلنا أن الخلال يعتبر ناقل الفقه الحنبلى، وأقمنا الدليل على ما قلناه، وقد نقل معه غيره، وإن كان أقل قدرا، واعتمد فى نقله على ما روى الخلال، وإن كان قد روى عن غيره قليلا، ولنذكر اثنين، كان لهما الفضل فى تلخيص ما جمعه الخلال، والزيادة عليه فى القليل النادر، وهما عمر بن الحسين أبو القاسم الخرقى، وعبد العزيز بن جعفر المعروف بغلام الخلال.

٧٣-عمر بن الحسين الخرقى المتوفى سنة ٣٣٤هـ: وقد قال فيه العليمى: «أحد أئمة المذهب، كان عالما بارعا فى مذهب أبى عبد الله، وكان ذا دين، وأخا ورع» رحمه الله، قرأ

(١) راجع نبذة رقم ١٣.

العلم على من قرأ على أبى بكر المروذى، وحرب الكرمانى، وصالح وعبد الله ابنى إمامنا أحمد، له المصنفات الكثيرة، وتخريجات على المذهب، لم ينشر منها إلا المختصر»(١).

وترى من هذا أنه تلقى علم الخلال وأخذ منه، لأنه أخذ عمن قرأ على هؤلاء الذين ذكرهم، وهم المروذى وصالح وعبد الله، وقد تلقى الخلال مسائل هؤلاء، وضمنها كتابه.

وإنما لم ينشر من كتب الخرقى إلا المختصر، لأن الخرقى غادر بغداد، لما صار للشيعة فيها قوة، ورحل منها إلى دمشق، ومات بها، وقد طغى سلطان القرامطة فى عهده، حتى وصل إلى الحرمين الشريفين، وأزالوا الحجر الأسود عن موضعه، ولم يعد إليه إلا بعد وفاة الخرقى.

ومختصر الخرقى أشهر كتاب فى الفقه الحنبلى، ولذا توافر عليه العلماء بالشرح والتعليق، حتى لقد كان له أكثر من ثلاثمائة شرح، وقد نقل فيه خلاصة لما جمع الخلال، وأحصى بعض العلماء عدة ما فيه من مسائل، فبلغت ثلاثمائة وألفى مسألة.

وممن عنى بشرحه القاضى ابن أبى يعلى صاحب الطبقات، وكان مما عنى به الموازنة بين ما فيه من نقل الخرقى ونقل عبد العزيز غلام الخلال، وقال فى ذلك: «قرأت بخط أبى بكر عبد العزيز: خالفنى الخرقى فى مختصره فى ستين مسألة، ولم يسمعها، فتتبعت أنا اختلافهما، فوجدته فى ثمان وتسعين مسألة»(٢).

٧٤- وقد اعتبر كتاب الخرقى فى هذا أصلا محترما من أصول الفقه الحنبلى، وممن شرحه وبقى على شرحه إلى الآن، وطبع ونشر، ولعله أعظم شروحه وأوفاها- موفق الدين المقدسى، وسمى شرحه المغنى.

وشرح المغنى كتاب كبير، وطبع فى ثلاثة عشر مجلدا كبيرا، وهو فقه مقارن، فإنه لا يكتفى بشرح عبارة المختصر، وبيان مدلولها ومفهومها، بل يتبع ذلك ببيان شامل للاختلاف بين الروايات فيها فى الفقه الحنبلى، ثم الاختلاف بين الأئمة على اختلاف مذاهبهم، حتى بعض المذاهب التى لم يكن لها أتباع مشهورون، كمذاهب بعض التابعين ومن جاء بعدهم،

(١) المنهج الأحمد ص ٤٤٥. (٢) طبقات ابن أبى يعلى ص ٣٣٢.

كالأوزاعى وغيره، ويذكر الأدلة الفقهية والآثار الصحيحة المثبتة للمدعى مشيرا إلى صحيحها من سقيمها، ويرجح قولا من بين الأقوال التى يسوقها، مشيرا إلى قوة دليله، وضعف دليل غيره بجواره.

وقد نظر إليه الحنابلة وغيرهم نظرة تقدير، واعتبروه مرجعا من مراجع الفقه الإسلامى المقارن الذى يرفع قارئه من التقليد إلى مكان من الاجتهاد، والموازنة والترجيح الصحيح، والاختيار عن بينة وحجة وبرهان، وقد قال ابن مفلح الحنبلى فيه، وفى مؤلفه: «اشتغل الموفق بتأليف أحد كتب الإسلام، فبلغ الأمل فى إنهائه، وهو كتاب بليغ فى المذهب، تعب فيه، وأجاد، وجمل به المذهب، وقرأه عليه جماعة».

وقال فيه عز الدين بن عبد السلام الشافعى: «ما رأيت فى كتب الإسلام مثل المحلى والمجلى لابن حزم، وكتاب المغنى للشيخ موفق الدين فى جودتها، وتحقيق ما فيها».

والمغنى لا يقتصر على ذكر أصول المسائل، ويوازن بين المذاهب المختلفة فيها، بل بعد سوق الأقوال، والترجيح والاختيار يفرع عليها ويخرج، فيأتى بأوفى المطلوب، وأقصى الغاية، وأكثر تفريعاته على مقتضى المذهب الحنبلى.

وإن القارئ لهذا السفر الجليل ليحس بحلاوة العبارة مع دقة المعنى، وجمال الأسلوب مع جلال الفكر، وذلك شأن أمهات كتب الفقه الإسلامى التى تتصدى للموازنة بين الأقوال، وسوق الأدلة، والاقتباس من أقوال النبى ﷺ، وفتاوى الصحابة، وأقوال كبار التابعين.

٧٥- عبد العزيز بن جعفر غلام الخلال: وكنيته أبو بكر. كان قرينا لعمر بن الحسين الخرقى، وقد تلقى عن الخلال أكثر علمه وأخذ عن كثيرين غيره ممن أخذوا عن أصحاب أحمد، وقد وصفه ابن أبى يعلى فى طبقاته، فقال «إنه كان حاد الفهم موثوقاً به فى العلم، متسع الرواية، مشهوراً بالدراية، موصوفاً بالأمانة، مذكوراً بالعبادة، وله المصنفات فى العلوم المختلفة».

ويعد أشد تلاميذ الخلال اتباعا له، ونقلا عنه، وكان حر التفكير والترجيح بالرواية والدراية، ولذا كان يرجح روايات وأقوالا قد رجح الخلال غيرها، ويصرح بالمخالفة وقد ذكر القاضى ابن أبى يعلى طائفة من اختياراته التى خالف بها شيخه، وقدم فى بعضها اختياره على اختيار شيخه، ومن هذه المسائل ما يأتى:

(أ) الصلاة فى الثوب المغصوب، فقد يروى فيها روايتان، إحداهما أن الصلاة صحيحة، واختارها الخلال، وروى أنها باطلة واختارها عبد العزيز، وقد رجح القاضى أبويعلى ما اختاره عبد العزيز، وقال إنه الرواية الصحيحة.

(ب) ضم الذهب والفضة لتكميل النصاب وفرض الزكاة إذا كان كل واحد منهما لايبلغ النصاب، بأن كان ما عنده من ذهب أقل من عشرين مثقالا، وما عنده من فضة أقل من مائتى درهم، فإن فى المسألة قولين رويا عن أحمد: أحدهما أنه لا يضم، والثانى أنه يضم لإكمال النصاب، وقد اختار الخلال الضم، واختار عبد العزيز عدم الضم، وقد رجح القاضى ابن أبى يعلى اختيار الخلال، وذكر أنه اختاره والده، واختاره الخرقى.

(جـ) دخول خيار العيب فى الصرف، فقد روى أنه إذا وجد أحد العاقدين فى بدله بعد التفرق عيباً، يكون له الرد، وأخذ بدل آخر، واختار ذاك الخلال والخرقى، وروى أنه ليس له الرد وأخذ بدل إذا لم يخرجه العيب عن جنسه، واختار تلك الرواية عبد العزيز وقد رجح القاضى ابن أبى يعلى اختيار الخلال والخرقى[1].

وهكذا تجد له اختيارات كثيرة، وبعضها يقدمه العلماء على اختيار شيخه، فقد كان ذا دراية وقدرة على التخريج، ومن كان كذلك لا يسكن إلى التقليد المطلق، بل يكون له اختيار مستحسن.

وإن عبد العزيز لم يكن فقهه مقصوراً على النقل الحنبلى، والترجيح بين أقواله بل وازن بين الفقه الحنبلى والفقه الشافعى، وسجل ذلك فى كتاب سماه خلاف الشافعى، ولقد كانت وفاة عبد العزيز سنة ٣٦٣هـ.

---

(١) راجع هذه المسائل فى طبعة ابن أبى يعلى ص ٣٣٥، والنهج الأحمد جـ١ ص ٢٠٥

كثرة الأقوال والروايات

٧٦- كثرت الأقوال والروايات في مذهب أحمد كثرة عظيمة، وأسباب هذه الكثرة متضافرة معقولة ومنها:

(أ) أن أحمد رضي الله عنه كان رجلا متورعا يكره البدعة في الدين، وأن يقول فيه من غير علم ولا سلطان مبين، ولما اضطر إلى الفتوى، وكثر استفتاؤه كان يتردد في القول أحياناً، فقد يفتي بمقتضى الرأي محاكياً الخبر، ثم يعلم الأثر في الموضوع، وقد يكون مغايراً لما أفتى، فيرجع إليه مؤثراً الرجوع عن أن يقول بغير الحديث، وربما لا يعلم من نقل عنه الرأي الأول الرجوع، فينقل عنه القولان في موضوع واحد، والرأي مختلف عند الرواة، وأحمد له رأي واحد في نفسه، وفي الواقع ونفس الأمر.

(ب) أن أحمد نفسه كان يترك المسألة أحياناً عن قولين: وذلك إذا وجد الصحابة مختلفين، ولم يجد حديثاً يرجح به أحد الرأيين على الآخر، فيترك المسألة، وفيها الرأيان المأثوران عن الصحابة، وقد تكون الآراء أكثر من اثنين، وقد قال في ذلك ابن القيم: «إذا اختلفت الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها، ولم يجزم بقول».

فإذا رويت المسألة عنه رويت وفيها الرأيان أو الأكثر، من غير ترجيح لرأي على رأي، لأنه أمسك عن الترجيح، فكان له القولان عنه، منسوبان إليه[1]».

(جـ) أن أصحاب أحمد أخذوا آراءه الفقهية من أقواله، وأفعاله، وأجوبته، ورواياته، وإن ذلك مجال للاستنباط، فقد يستنبط من فعل أحمد أو أجوبته قول لا يدل عليه الجواب أو الفعل، وقد يحكي آخر خلافه: لأنه سمع من أحمد ما يناقض استنباط الأول، وهكذا، وبذلك تكثر الروايات، وتختلف الأقوال المنسوبة إلى أحمد، ولا ضير في ذلك على العلم، مادامت النسبة يمكن تحقيقها، وما دام الترجيح له وسائل في دائرة الإمكان.

(د) أن يكون أساس النقل أن أحمد أفتى في إحدى الواقعات بما يتفق من الأثر، ثم أفتى في واقعة أخرى تقارب الأولى، ولكن اقتربت بأحوال وملابسات جعلت الأنسب أن يفتي

---

(١) أعلام الموقعين جـ١ ص ٣٥.

بما يخالف الأولى فيجئ الرواة فيروون الاثنين، وهم يحسبون أن بينهما تضارباً لعدم النظر إلى الملابسات التى اقترنت بكل واقعة منهما، والحقيقة أن لا تضارب، لأن كل واحدة جاءت فى حال، وأحاطت بها ملابسات فصلتها عن الأخرى، وجعلت فتوى كل واحدة متطابقة معها، مناسبة لها، وهذا ظاهر من الاختلاف فى الرواية وليس من الاختلاف فى الرأى فى شئ، ولو كان فى طاقة الباحثين أن يدرسوا فتاوى أحمد دراسة متعرف لما أحاط بواقعة الاستفتاء لبدا ذلك النوع كثيراً فى فتاوى أحمد رحمه الله تعالى، وقد قرر فخر الدين الرازى ذلك بالنسبة للشافعى، وهو واقع بالنسبة لأحمد رضى الله عنه.

(هـ) وإن أحمد كان يضطر إلى القياس، أو بعبارة أعم إلى الرأى، وأوجه الرأى مختلفة متضاربة، وقد يتعارض فى نظره وجهان من أوجه الرأى، أو يذكر الاحتمالين، أو الوجهين فينسبون إليه قولين.

٧٧- من أجل هذا وغيره كانت المجموعة الفقهية المنسوبة لأحمد قد اختلفت فيها الأقوال والروايات بكثرة عظيمة، ثم جاء الذين جمعوه، والذين خرجوه، وضبطوا فاختاروا صحة بعض الأقوال ورجحوها على غيرها، أو صححوا بعض الروايات، وردوا غيرها، وقد رأيت كيف اختار الخلال رأياً، أو رواية، واختار تلميذه عبد العزيز رأيا آخر، أو رواية أخرى، وكيف كان القاضى ابن أبى يعلى يرجح اختيار التلميذ على اختيار الأستاذ أحياناً.

وإن اختلاف الأقوال والروايات على ذلك النحو فتح بابين من أبواب الدراسة للفقه الحنبلى عند علمائه:

(أحدهما) أن العلماء حاولوا وضع ضوابط للترشيح ولكى يقدموا بعض الأقوال ويصححوا بعض الروايات دون الأخرى (وثانيهما) أنهم فى سبيل هذه الدراسة كانوا يحاولون وضع ضوابط عامة للخصائص التى امتاز بها الفقه الحنبلى، فكانت تلك القواعد العامة التى وضعها بعض علمائه، ولنترك هذا إلى موضع آخر قد نعرض له فيه.

ولنتكلم فى الأول:

طرق النقل والترجيح بين الأقوال والروايات

٧٨ - لقد اختلفت الروايات عن أحمد ، واختلفت الأقوال ، واختلف المنقول عنه

فى أحكام فى المسائل، ثم اختلف فى تفسير عبارات جاءت على لسانه رضى الله عنه فى إجابته عن مسائل سئل عنها، فكانت عبارته ليست صريحة فى إثبات الحرمة، أو ليست صريحة فى بيان أن الحكم هو الطلب على سبيل الوجوب أو على سبيل الندب، فمثلا كلمة لاينبغى جاءت فى كثير من إجابته، وقد فهم بعضهم أنه يراد منها التحريم، والأكثرون على أنه يراد منها الكراهة، ومن العلماء من قرر أنها تفسر على حسب القرائن، شأن كل تعبير لايتحرر المراد منه لدى قارئه إلا بالاستعانة بقرائن الحالية واللفظية، فإنها تتعاون مع اللفظ فى الدلالة، وتعيين المراد.

ولنتكلم أولا فى طرق ترجيح الأحوال والروايات، ثم نتكلم ثانياً فى فهم العبارات وبيان أوجهها.

٧٩- إذا تعددت الروايات فإن العلماء يوازنون بين هذه الروايات بقوة إسنادها فما كان أقوى سنداً كان أصح خبراً، فيقبل، ويرد ما يعارضه، إذا لم يمكن الجمع بينها، وإن تساوت الروايتان فى قوة السند، أو لا يعلم ترجيح لإحداهما على الأخرى كان فى المسألة قولان، وكان النظر فيها كالنظر عند اختلاف أقوال أحمد، وثبوت هذا الاختلاف، بالسند الصحيح الذى ينتهى إليه.

وقد قالوا: إذا تعددت أقوال أحمد المنسوبة إليه فى حكم مسألة معينة، فإنه إذا أمكن الجمع بينها- ولو بحمل العام على الخاص، بأن كان العام متعارضا مع الخاص فيثبت الأول حكما، والثانى يثبت غيره، فتكمل المخالفة بينهما على التخصيص بإطلاق العام على الآحاد التى لا تدخل فى الخاص، فيحمل الخاص على ما يدل عليه، والعام على مالا يدخل فى مدلول الخاص، ومن التوفيق أيضاً حمل المطلق على المقيد، بأن كان الحكم مطلقا فى أحد القولين، ومقيداً فى القول الآخر يحمل الكلام على إرادة القيد فى المطلق ليتلاقيا، ومن التوفيق أيضاً أنه إذا ورد الحكم عاما فى أحد القولين كبطلان بلفظ عام، أو تحريم بلفظ عام، وفى القول الآخر بطلان فى بعض الأحوال، أو تحريم فى بعض الأحوال، فإنه يكون المراد بالتحريم الذى يكون لفظه عاما هو ما يدل عليه الخاص، وهكذا.

فيعمل على التوفيق ما كان التوفيق ممكناً، لأن الأصل ألا يكون للإمام إلا رأى واحد فى المسألة الواحدة، فلا يفرض التعارض بين أقواله، إلا إذا تعذر التوفيق، فما دام التوفيق ممكنا يصار إليه.

٨٠- وإن لم يمكن التوفيق، ولو بضرب من ضروبه السابقة، يتعرف التاريخ لكل قول، فإن عرف وتبين السابق واللاحق، اعتبر بعض العلماء، وهم الأكثرون- السابق منسوخا، واللاحق ناسخا، لأن معنى إفتائه ثانيا بما يخالف الإفتاء الأول أنه رجع عن هذا، وبدا له بطلانه، إذ قام الدليل لديه على خلافه، وإذا كان كذلك فلا يصح أن ينسب إلى الإمام قول قد رجع عنه، وبدا له دليل يعارضه، ولقد قال صاحب تصحيح الفروع فى هذا القول: «إنه هو الصحيح[١]».

وقال بعض العلماء إن القولين فى هذه الحال ينسبان إليه، ويعد فى المذهب قولان فى هذه المسألة وهما منسوبان للإمام، بل يقول مجد الدين بن تيمية، وهو ابن تيمية الكبير: «قد تدبرت كلامهم، فرأيته مذهباً له، وإن صرح بالرجوع عنه، وبمثل ذلك جاء فى الفروع لابن مفلح[٢]».

ولعل وجهة نظر هؤلاء أن المسائل المتشابهة بينها فروق مشخصة تميز كل واحدة عن الأخرى، فإذا أفتى أحمد فى إحدى المسألتين المتشابهتين بفتوى، فقد وجد من واقعتها ما جعله يفتى بهذه الفتوى، فلما وقعت الواقعة الثانية المتشابهة، وسئل عنها ولاحظ من مشخصاتها وأحوالها ما جعله يفتى بحكم جديد غير الأول، فإنه يعتبر قد أفتى فى مسألة مغايرة، وإن كان التشابه ظاهراً، ولو صرح بالرجوع عن الأول لما بدا له من تغير الحال، لامن قوة الدليل، إلا إذا صرح بأنه أفتى فى الأول، ولم يكن عنده حديث، وقد وجده، فإنه فى هذه الحال من المعقول أن يدعى على أحمد أن الأول منسوب إليه.

هذا كله إذا علم تاريخ القولين، وكان بينهما لا محالة تراخ زمنى، أما إذا جهل التاريخ، والفرض أن التراخى الزمنى ثابت، أى أن القولين رويا فى واقعتين مختلفين، ولاعلم لمحققى المذهب بسبق أحدهما على الآخر، فإن بعضهم يعتبر ثمة قولين فى المذهب فى هذه المسألة لأنه إذا كان العلم بالسابق واللاحق والرجوع لا يمنع هؤلاء من اعتبار المسألة ذات قولين، فإنه أولى أن يعتبروا القولين إذا جهل السابق واللاحق.

---

(١) راجع تصحيح الفروع جـ١ ص ٣

(٢) راجع الكتاب المذكور.

وقال آخرون: إن القول واحد، ويرجح بين القولين بقوة الدليل، وقرب أحد الرأيين من منطق المذهب الحنبلى، أو كما عبر ابن مفلح «من قواعد مذهبه» فأقوى القولين دليلا، أو أقربهما إلى قواعد المذهب ينسب إلى أحمد والثانى يرد.

٨١- وخلاصة القول فى هذا المقام الذى تتعدد فيه الأقوال بتعدد الوقائع أن علماء المذهب الحنبلى قد اختلفوا على فريقين:

(أحدهما) كان يتسع صدره لاختلاف الأقوال، فيحكم بتعدد الأقوال متى تعذر التوفيق، ويتخذ من كثرة أقوال الإمام دليل كمال، لأنه كان رحمه الله، كشأنه دائماً، يتحرى لدينه، ومن يتحر لدينه يتردد، فتكثر أقواله.

(وثانيهما) كان يميل إلى توحيد رأى الإمام، فهو يرجح بالتاريخ إن أسعف التاريخ، وإن لم يسعف يرجح بالموازنة بين الأقوال، وتحقيق النسبة لأقواها دليلا وأقربها إلى منطقه وقواعد مذهبه التى استنبطها العلماء المخرجون فيه، فإن لم يكن ذلك كان فى المذهب قولان، وذلك عند الاضطرار يلجأ إليه، وتعليل اتجاه هؤلاء هو أن الأصل فى المجتهد أن يكون له رأى واحد ينتهى إليه اجتهاده، وإن لم يتعين له رأى واحد فى المسألة لا يكون له اجتهاد فيها، إذ الاجتهاد بذل الجهد لمعرفة الحكم، والحكم واحد، فيجب أن يكون للإمام قول واحد، فلا ينسب إليه القولان إلا إذا لم يكن لأحدهما مرجح.

وإذا كانت الروايات تختلف على حكم مسألة واحدة يرجح بينها، ويقدم أقواها، وإن لم يكن رجحان قبلنا على رأى أصحاب المنهاج الأول، وقدمت أقربهما إلى قواعد المذهب، وردت الأخرى على طريقة الفريق الثانى، وذلك كله إذا لم يمكن التوفيق على ما سبق.

٨٢- هذا خلاصة ما يقرره علماء المذهب الحنبلى عند اختلاف الروايات فى المسألة الواحدة، وعند اختلاف الأقوال فى المسائل المتشابهة، وقد حررنا فيه القول، بما نراه محققاً لمرادهم موضحاً لكلامهم.

والآن ننتقل إلى الأمر الثانى، وهو طريقتهم فى فهم عباراته، أو استنباط بأقوال من أحواله، فإن المذهب كما قررنا، لم يحرره صاحبه، بل أخذ من عباراته وأفعاله ومروياته عن النبى ﷺ، وعن الصحابة وعن التابعين، وأجوبته بأقوال بعض الفقهاء التى يستحسنها،

فحق علينا أن نذكر ما كان يسلكه العلماء فى تفسير بعض ذلك، ليكون القارئ على علم بطريق تحرير مذهب ذلك الإمام الجليل.

ولقد كانت عناية الأصحاب عند فهم العبارات التى جاءت على لسان الإمام متجهة إلى معرفة مراميها من عرف بيانه، ومما يقصده فى جملة أحواله من هذه العبارات، ومن قرائن الأحوال، ومن المقابلة بين المقامات المختلفة التى يتكلم فيها، وعلى ضوء هذا نقرر بعض معانى عبارات فسروها، واستنبطوا منها أحكاماً فقهية، وطريقة استنباطهم من مجموعة الأحوال.

٨٣- لقد جاءت على لسان الإمام عندما يسأل عن الشئ أهو حلال كلمة «أكرهه، أو يكره» مثل قوله عند حكم الجمع بين الأختين بملك يمين «أكرهه» أو عند الوضوء من آنية الذهب والفضة، فقد قال «يكره» وهذان الأمران حكمهما أنهما حرام فى المذهب الحنبلى، وأولهما حرام بالنص أو دلالته، ولذلك كانت كلمة «أكرهه، أو يكره» تجئ فى عبارات أحمد كثيراً ويراد بها التحريم، ولقد قرر ابن القيم أن إطلاق لفظ أكره أو يكره كان يجئ كثيراً على لسان الأئمة ويراد به التحريم وليس ذلك خاصاً بأحمد، ولقد قال فى ذلك: غلط كثير من المتأخرين من أتباع الأئمة على أئمتهم بسبب ذلك، حيث تورع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم، وأطلقوا لفظ الكراهة، وخفت مئونته، فحمله بعضهم على التنزيه، وتجاوز به آخرون إلى ترك الأولى، وهذا كثير جداً فى تصرفاتهم، فحصل بسببه غلط عظيم على الشريعة وعلى الأئمة، وقد قال الإمام أحمد فى الجمع بين الأختين بملك اليمين أكرهه ولا أقول هو حرام، ومذهبه تحريمه، وإنما تورع عن إطلاق لفظ التحريم لأجل قول عثمان، وقال أبو القاسم الخرقى فيما نقله عن أبى عبد الله، «ويكره أن يتوضأ فى آنية الذهب والفضة، ومذهبه أنه لا يجوز.....» وقال فى رواية ابنه عبد الله أكره لحم الحية والعقرب، لأن الحية لها ناب، والعقرب لها حمة ولايختلف مذهبه فى تحريمه، وسئل عن بيع الماء فكرهه... وهذا فى أجوبته أكثر من أن يستقصى[1].

ومثل أكره لا يعجبنى، وقد ساق ابن القيم أمثلة كثيرة لكلمة لا يعجبنى والغرض منها أنها فى رأيه محرمة، ومن ذلك:

---

(١) إعلام الموقعين جـ١ من ٣٣، ٣٤.

(أ) أنه قال فى رجل أكثر ماله حرام، أيؤكل ماله، ويغصب منه: إذا كان أكثر مال الرجل حراماً، فلا يعجبنى أن يؤكل منه، وقد قال فى ذلك ابن القيم إنه على سبيل التحريم.

(ب) أنه قال فى صيد الكلب من غير أن يرسل ويسمى عند إرساله، إذا صاد الكلب من غير أن يرسل فلا يعجبنى لأن النبى ﷺ قال: «إذا أرسلت كلباً وسميت» والمراد من لايعجبنى التحريم بدليل سوق الحديث.

(جـ) وسئل عن الخمر يتخذ ليكون خلا، فقال : لا يعجبنى، وهذا على التحريم عنده.

٨٤- وترى من هذا الذى ساقه ابن القيم أن هاتين الكلمتين كانتا تنبئان بالتحريم، كما تدل القرائن؛ وكما تدل المقابلات بين الأحكام فى المسائل المختلفة.

ولقد وجدنا اختلافاً فى تفسير هاتين الكلمتين، وإن الأولى تركهما كغيرهما للقرائن، ولذلك قال ابن مفلح:

«فى أكره أو لا يعجبنى أو لا أحبه، أو لا أستحسنه.. وجهان:

أحدهما هو للندب والتنزيه، إن لم يحرمه قبل ذلك.

والوجه الثانى أن ذلك للتحريم كقوله: أكره المتعة والصلاة فى المقابر، واختاره الخلال- وقال فى الرعايتين، والحاوى الكبير، وآداب المفتى:

«الأولى النظر إلى القرائن فى الكل، فإن دلت على وجوب ندب أو تحريم أو كراهة، أو إباحة، حمل قوله عليه سواء تقدمت أو تأخرت أو توسطت، وهو الصواب، وكلام أحمد يدل على ذلك»(١).

وإن دراسة المذهب فى مجموعه تسهل للدارس معرفة مراد الإمام بعبارته فيكون تفسيرها مطابقاً له، ومن هذا القبيل تفسير كلمات ينبغى، ولا ينبغى، وأستحب أولا أستحب فى بيان كون المراد الكراهة أو التحريم أو الندب أو الوجوب أو الإباحة.

٨٥- ولقد كان من طرق معرفة فقه الإمام أفعاله، وإجابته بحديث، أو فتوى صحابى، أو رأى فقهى لبعض الأئمة المجتهدين، أو ترجيحه لصحة حديث أو تدوينه له، أو رواية قولين

(١) راجع الفروع وتصحيح الفروع جـ١ ص ٦.

لبعض الفقهاء، أو الصحابة، والتفريع على أحدهما دون الآخر، فكل هذه الأحوال تكشف عن رأيه، وكل واحدة منها لها دلالة مبينة لمذهبه فى الأمر الذى كانت فيه، على اختلاف بعضها.

فأفعاله قد قرروا أنها تدل على مذهبه، والمراد أنها إذا تعينت للاستدلال لا تقبل الاحتمال، فمثلا إذا صام يوم الاثنين فذلك دليل على أنه غير محرم وإذا فعل فعلا معيناً كإجارته داره، فهو دليل على أن ذلك مباح، وهكذا تتخذ أفعاله دليل الإباحة، ولا يمكن أن يكون دليل الوجوب، فقد كان تورعه يدفعه إلى أن يلتزم أموراً يرى من الورع التزامها، فقد امتنع عن الولاية، ولم يحرمها، ولم يأكل من مال السلطان ولم يحرمه، وهكذا تتخذ أفعاله دليلا على رأيه فى الحكم الذى لا يقبل العقل احتمال سواه».

٨٦- وإجابته بحديث، أو فتوى صحابى دليل على أن هذه الإجابة رأيه ليس فى ذلك شك، لأن ذلك الإمام الجليل مستحيل أن يختار رأياً يخالف الحديث، والقرائن تدل على أن هذا الحديث ليس له معارض فى نظره، وأنه مستقيم فى الاستدلال به على حكم القضية التى يستفتى فيها، وإلا ما ساقه جواباً لها، ودليلا عليها، وحاشاه أن يسوق مالا يراه دليلا.

وفتوى الصحابة عنده حجة يأخذ بها، ويرى وجوب ذلك، وإجابته بهذه الفتوى دليل على أنه لا يعارضها كتاب، ولا سنة، وأنها أولى بالأخذ إن كان ثمة ما يخالفها.

٨٧- أما إجابته بقول فقيه من الأئمة المجتهدين، واعتبار تلك الإجابة دليلا على أنه يرى ذلك الرأى ويختاره، فقد اختلف علماء المذهب الحنبلى فى ذلك، فبعضهم قال إنه يعتبر رأيه، لأنه ما اختاره إلا لرجحان دليله على مقتضى نظره، ولأنه رضى الله عنه كان ينهى عن تقليد الرجال، وإذا كان دليله قد رجح فى نظره، فيكون مذهبه ورأيه، وذكره منسوباً للإمام لأنه سبقه إلى هذا الرأي، ولا يريد أن يغمطه فضله، أو ليستأنس به، ويبين أنه لم يكن رأيه بدعا لم يسبق به، وقال آخرون لا يكون مذهبه لأنه قد ذكره، لأنه لم ينته فى المسألة إلى رأى، فأحال المستفتى على قول فقيه غيره قد انتهى فيها، وما دام نظره فيه هو ذلك النظر لا يعد رأيه، ولا يصح أن ينسب إليه، وقد قال مصحح الفروع فى القول الأول: وهو أقرب إلى الصواب ويعضده منع الإمام أحمد من اتباع الرجال.

وإذا صحح الإمام أحمد حديثاً، أو قال إنه حسن فالأكثر من رواة المذهب على أن ما يدل عليه الحديث هو مذهبه، ولذلك إذا دون الحديث فى كتبه ولم يذكر ما يدل على معارضه بحديث آخر كان ذلك مذهبه، وأن ذلك هو اختيار أبى بكر المروذى والأثرم، وهناك قول ثان، وهو ألا يكون مذهبه، كما لو أفتى بخلافه، وقد قواه صاحبُ تصحيح الفروع وقال: «قلت: هو قوى، لاسيما فيما دونه من غير تصحيح، ولا تحسين، ولا رد والله أعلم[1]».

٨٨- وقد ينقل عن الصحابة قولين ويلقيهما فى إجابة من غير أن يرجح أحدهما على الآخر بأى نوع من أنواع الترجيح، وفى هذه الحال يكون القولان منسوبين له، ويعدان من مذهبه، ولقد قال فى ذلك ابن القيم: «إن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عنه فى المسألة روايتان، وكان تحريه لفتاوى الصحابة كتحرى أصحابه لفتاويه، بل أعظم[2]».

وهذا إذا روى قولين، ولم يرجح أحدهما على الآخر بقوة السند، أو بالحديث، أو بالكتاب، أما إذا رجح، فإن رأيه هو الذى رجحه، وهل يعتبر من الترجيح التفريع على أحد القولين دون الآخر؟ فى ذلك قولان: (أحدهما) أنه يكون مذهبه لأن التفريع كإعلان تحسينه، أو ذكر تعليله، أو تقويته بأى وجه من الوجوه، وعدم التفريع على الآخر إهمال له، ذلك ترك صريح، أو كالترك الصريح، ولا يصح أن ينسب إليه قول متروك.

وثانياً: أنه لا يكون التفريع ترجيحاً، لأن الترجيح بيان قوة السند أو الدليل أو تحسينه، وليس التفريع منها، ولقد قال مصحح الفروع فى هذا القول: وهو الصواب، ولكن سياق الفروع يدل على ترجيح الأول.

٨٩- هذه طرق نقل الفقه الحنبلى، وطرقِ فهم ما جاء على لسان أحمد رضى الله عنه من أقوال وعبارات وروايات، وما جاء فى فتاويه من أجوبة، وما كانت تفسر به أفعاله، وأولئك نقلة ذلك الفقه ومفسروه، وسنبين من بعد مخرجيه وكيف كان التخريج، عند الكلام فى الأدوار التى مربها الفقه، أما هنا فى هذا المقام، فإننا نقتصر على الرواية والنقل، وتفسير المنقول، ونترك تخريجه، والتصرف فيه إلى ما بعده.

وإنه من مجموع الروايات والتفسيرات قد يكون مذهب فقهى جليل ذو خواص مميزة نتائجه وثمراته وتفكيره، ولنشر إلى ذلك بكلمة.

(١) تصحيح الفروع جـ١ ص ٨ (٢) ابن القيم جـ١ ص ٢٣

وصف عام للفقه الحنبلي

٩٠- يروى العليمي في بيان علم الإمام أحمد رضي الله عنه ومنزلة فقهه أن عبد الوهاب الوراق قال: «ما رأيت مثل أحمد بن حنبل» فقالوا له: وأي شئ بان لك من فضله، فقال: رجل سئل عن ستين ألف مسألة فأجاب فيها: «حدثنا وأخبرنا».

وهذا الكلام يدل على أمرين: (أحدهما) كثرة ما أجاب عنه من مسائل فقهية وقد أحصاها بستين ألفاً، وهو عدد ضخم نميل إلى أنه مبالغ فيه، ولكننا مع هذا الميل، أو مع القطع بأنه مبالغ فيه نقرر أن أحمد سئل عن مسائل كثيرة جداً، فقد كانت خراسان وما وراءها، والعراق وفارس وما حولهما لا يجدون مؤتمناً على الفتوى في عصره مثله، إذ اشتهاره بالورع وتقواه، وبلاؤه في اعتقاده، وتورعه، كل هذا جعله مقصوداً بالاستفتاء من كل البقاع الإسلامية، وكان يجيب، حتى لا يترك السائل إلى من يراهم مبتدعة.

فمهما نقرر المبالغة في العدد المذكور لا تمنع الكثرة في ذاتها، والمروى في ذاته كثير، وليس ثمة طعن ذو بال في صدقه.

(ثانيهما) أن فتاويه كانت تعتمد على أحاديث وأخبار وآثار عن السلف الصالح رضي الله عنهم، وكان علمه بذلك واسعاً مستفيضاً وثروته في علم الرواية كانت كبيرة جداً فكانت تمده بما تقتضيه الفتيا، يفتي بقول الرسول وأقضيته، وفتاوى الصحابة، مالا يعلم فيه خلافا، ويختار مما اختلفوا فيه، وإن وجد الصحابة مختلفين، ولم يجد سبيلا للترجيح ترك المسألة ذات قولين، وإن لم يجد فتوى الصحابي استأنس لرأيه بقول تابعي، أو بقول فقيه من الفقهاء الذين اشتهروا بعلم الأثر، كمالك والأوزاعي وغيرهما، وهو في ذلك غير مقلد بل هو مجتهد لا يريد أن يكون مبتدعا، وما انفرد فيه بالاجتهاد ليس بالقليل، وإن كان رحمه الله تعالى يحب أن يكون مستأنساً برأي إمام حرصاً على دينه من أن يؤديه رأيه إلى الإغراب فيه، وما يراه يسير على منهاج الصحابة، لفرط تأثره طريقهم، ولذلك قال ابن القيم في اجتهاده رضي الله عنه: إن المخالفين لمذهبه بالاجتهاد، والمقلدين لغيره ليعظمون نصوصه وفتاواه، يعرفون لها حقها وقربها من النصوص وفتاوى الصحابة، ومن تأمل فتاويه وفتاوى الصحابة رأى مطابقة كل منهما على الأخرى ورأى الجميع كأنها تخرج من مشكاة واحدة، حتى أن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عنه، في المسألة روايتان».

٩١- ولحرص أحمد فى فقهه أن يكون بعيداً عن الابتداع فى الدين كان لا يفتى إلا فيما يقع من الأمور، لأن الفتوى بالرأى لا يصار إليها إلا عند الضرورة، ولا ضرورة تلجئ إلى الإفتاء فيما لا يقع من المسائل إلا إذا كان فى ذلك سنة أو فتوى صحابى، فإن الفتوى فى هذه الحال ليست فتوى بالرأي بل هى نشر لعلم السلف: وقد كانت فتواهم فى أمور واقعة، ولذلك لم يكن عنده اهتمام للفقه التقديرى الذى أكثر منه أبو حنيفة وتلاميذه، وعد هذا من الاستعداد للبلاء قبل نزوله، وقد وجد مثله فى كتب الشافعى، فإنك ترى فروضاً كثيرة فى المروى من كتبه رضى الله عنه، وذلك لاختيار أقيسته التى كان يضعها والتى عد بها أول ضابط للقياس راسم لحدوده.

والفقه التقديرى له مزاياه إن لم يكن ثمة إفراط فيه، إلى درجة فرض مسائل بعيدة الوقوع، غير متوقعة، بل غير متصورة الوقوع أحياناً، وذلك وقع من المتأخرين من أتباع الأئمة القياسيين، أما الفقه الحنبلى فلتجنب إمامه الفقه التقديرى واجتهاده فى أن يكون فقهه أثراً أو كالأثر لم يفت إلا فى الواقع، ولما فرع أتباعه من بعده الفروع على مذهبه وقواعده التى استنبطوها كان لابد من الفرض والتقدير لأن التفريع والفقه لا يتم إلا بذلك، ولذلك سلكوا مسلك التقدير والفرض من غير أن يفرطوا ويوغلوا، ولقد قال ابن القيم فى ذلك النوع:

«إذا سأل المستفتى عن مسألة لم تقع، فهل تستحب إجابته أو تكره أو يخير؟ فيه ثلاثة أقوال، وقد حكى عن كثير من السلف أنه كان لا يتكلم فيما لا يقع، وكان بعض السلف إذا سأله الرجل عن مسألة، قال: هل كان ذلك، فإن قال: نعم، تكلف له الجواب، وإلا قال: دعنا فى عافية، وقال الإمام أحمد لبعض أصحابه: إياك أن تتكلم فى مسألة ليس فيها إمام، والحق التفصيل، فإن كان فى المسألة نص من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ أو أثر عن الصحابة لم يكره الكلام فيها، وإن لم يكن فيها نص، ولا أثر، فإن كانت بعيدة الوقوع، أو مقدرة لا تقع لم يستحب له الكلام فيها، وإن كان وقوعها غير نادر ولا مستبعد، وغرض السائل الإحاطة بعلمها ليكون منها على بصيرة إذا وقعت استحب له الجواب بما يعلم، ولاسيما إن كان السائل يتفقه بذلك، ويعتبر بها نظائرها، ويفرع عليها، فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى[1].

---

(١) إعلام الموقعين جـ٤ ص١٩٣.

فإذا كان أحمد قد امتنع عن الإجابة فيما لا يقع، حتى لقد نقل عنه أبو داود أنه سئل عن مسألة من هذا النوع، فقال: دعنا من هذه المسائل المحدثة- فقد كان مع ذلك أصحابه من بعده يفرعون، ولكن بقدر يتم به التفقه، ووضع ضوابط وقواعد تسير مع منطق المذهب، ومسلكه العام في الاستنباط.

٩٢- وإذا كان أحمد لم يفرض ولم يقدر في الفقه، كما كان يفعل شيخ الفقهاء أبوحنيفة، فإن هناك ما كان يغنيه عن الفرض والتقدير، فقد كانت المسائل الواقعة يسأل عنها من أقصى البلاد الإسلامية وأدناها، فمن خراسان وفارس والعراق والشام والحرمين الشريفين، وكان يستفتى لأنه قد ابتلاه الله تعالى بالشهرة: فأحسن البلاء، وكان يجيب بما علم من آثار، ويلتجئ إلى الرأي والقياس، ولكن قياسه كان شبيها بالأثر، لأنه كان من مشكاته ومن ضوئه.

وإذا كان الإفتاء في الأمور المتوقعة يكسب الفقه ضبطا، وإحكاما في الصياغة، فان الإفتاء في الأمور الواقعة يكسبه حياة وقوة، ولذلك كان الفقه الحنبلي المأثور حياً نضراً، ريان المحيا، فيه جلال السلف، إذ هو أثر، أو من ينبوع الأثر، ولقد كان أحمد لتمرسه بالآثار قوى الإدراك لما يشبهها فينطق به، لأن فكره تكون منه، وأشرب به، ومازج عقله وأطواء نفسه.

٩٣- ولا يظن القارئ أن اعتماد أحمد على الآثار في فقهه، لا يخرج عنها إلا وهو مستضيء بضوئها: يجعل فقهه جامداً، أو بعيداً عن حاجة الحياة والأحياء، فإن الواقع غير ذلك، لأنه قد وجد في العبادات ما يسعفه بالنصوص الكاملة، وإن الأقيسة في العبادات لايتسع لها الضمير الديني، كما يتسع للأقيسة في المعاملات، فكان الاستمساك بالآثار في العبادات يسير على ما ينبغي أن يكون عليه العالم الديني، أما في المعاملات الدنيوية فقد كان في التحريم والتأثيم يستمسك أشد الاستمساك بالنصوص والآثار السلفية، حتى لايحرم ما أحل الله، ثم يترك الأمور التي لم يقم فيها دليل على التحريم على الإباحة أو في مرتبة العفو، أو بعبارة أدق ما حرمه الله يثبت تحريمه، وما أحله الله بالنص، أو علم عن طريق السلف أو الرأي أنه أحله حكم بتحليله، وما لم يقم دليل من نص على حرمته أو حله، فهو مرتبة العفو: لا إثم فيه، ولقد قال ابن القيم في تقرير هذه الحقيقة:

«والأصل في العبادات البطلان، حتى يقوم دليل على الأمر، والأصل في العقود والمعاملات الصحة، حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم، والفرق بينهما أن الله سبحانه وتعالى لا يعبد إلا بما شرعه على ألسنة رسله، فإن العبادة حقه علىٰ عباده، وحقه الذى أحقه هو، ورضى به وشرعه، وأما العقود والمعاملات فهى عفو حتى يحرمها، ولهذا نعى الله سبحانه وتعالى على المشركين مخالفة هذين الأصلين، وهو تحريم ما لم يحرمه، والتقرب بما لم يشرعه، وهو سبحانه لو سكت عن إباحة ذلك وتحريمه لكان ذلك عفواً لا يجوز الحكم بتحريمه وإبطاله، فإن الحلال ما أحله الله، والحرام ما حرمه، وما سكت عنه فهو عفو[1]».

٩٤- وقد كان ذلك الأصل الموسع، وهو جعل معاملات الناس على أصل العفو أو الإباحة، حتى يقوم الدليل من الشارع على التحريم- سببا فى أن كان المذهب الحنبلى أوسع المذاهب فى إطلاق حرية التعاقد، وفى الشروط التى يلتزم بها العاقدان فأقر من الشروط مالم يقره غيره من الفقهاء، وسار فى ذلك على منهاج أساسه احترام كل ما يشترطه العاقدان، والإلزام به، حتى يقوم دليل من الشارع على تحريم ذلك الاشتراط، أو بطلان الحقيقة الشرعية التى تتكون منه.

ولقد كان اعتبار الإباحة أصلا، أو اعتبار كل ما لا دليل فيه من الكتاب والسنة طلباً أو منعاً هو فى مرتبة العفو التى لا يؤاخذ بها الشارع سببا فى توسعة الأحكام الفقهية على الناس، فأخذ باستصحاب حال الإباحة أو العفو، أو البراءة الأصلية وكان فيها تسهيل على الناس، واتسع بسبب ذلك هذا المذهب الأثرى الكريم لما لم تتسع له مذاهب أخرى قامت على الرأى والقياس، ذلك لأن الاستمساك بالنص والأثر والتشديد فيهما، كما كانا السبب فى تصعيب الاستنباط الفقهى كانا أيضاً سبباً فى تصعيب التحريم، فكان باب المنع مضيقاً كما كان باب الإيجاب غير موسع، وفى ذلك تسهيل كبير على الناس، وتوسيع لأفق التحليل، كما رأيت، وكما سنبين فى العقود، فإن الذين وسّعوا طريق الاستنباط فى الشروط الجائزة والممنوعة دفعتهم أقيستهم لأن يقيدوا الشروط، فكان فى ذلك ضيق فى التعامل، أما المذهب الحنبلى الذى ضيق طريق الاستنباط فى الشروط الجائزة والممنوعة، فلم تكن ثمة ذريعة لتقييد الشروط، فكانت الإباحة، وكان الإطلاق فى الإلزام بالتراضى، والالتزام.

---

(١) إعلام الموقعين جـ١ ص ٣٠٠

٩٥- ولقد وجدنا أحمد بن حنبل يفتى بالمصلحة إن أعوزه النص أو الأثر المتبع، وذلك لأن المصالح قامت على الدلائل الشرعية على اعتبارها، وتضافرت المصادر الإسلامية على ملاحظتها، فأخذ بها وسار فيها مسار مالك، وإن لم يعطها من القوة ما أعطاها مالك، ولم يجعلها تقف أمام النصوص كما فعل المالكيون، كما أنه لم يحجم عنها، كما فعل الشافعيون وغيرهم، نعم إنه وجد من الحنابلة من غالوا فى اعتبار المصلحة، حتى وقفوا بها أمام النصوص، وخصصوها بها ولو أيدها الإجماع عليها، ومن هؤلاء الطوفى، ولعله هو وحده الذى وقف ذلك الموقف، ولكن ذلك لا يمثل الفقه الحنبلى على العموم، ولا يحكى رأى أحمد على الخصوص، وسنناقش ذلك الرأى فى موضعه من دراستنا إن شاء الله تعالى، وسنبين أنه رأى قد شذ فى الفقه الإسلامى، فخرج عن الحنابلة، والمالكية جميعا.

٩٦- ولقد أكثر الفقه الحنبلى من الأخذ بأصل الذرائع، وجعل للوسائل حكم غاياتها، وللمقدمات حكم نتائجها، وقد توسع فى ذلك الفقه الحنبلى بما لم يتوسع فيه فقه سبقه، وإن ذلك النوع من التفكير الفقهى قد جعل المذهب الحنبلى خصباً حياً واسع التصرف، قوى الحياة لا يجمد على الأمور فى كونها وظاهرها وماديتها، بل يحكم عليها ببواعثها وغاياتها، وافترق عن المذهب الشافعى فى هذا الباب افتراقا بينا واضحا، فبينما المذهب الشافعى ينظر إلى العقود والتصرفات نظراً ماديا ظاهريا لا يفسرها إلا بعباراتها الدالة عليها، ولا ينظر إلى بواعثها وغاياتها ونتائجها، أهى محرمة أم محللة، كأن المذهب الحنبلى مذهبا نفسيا واقعيا يحكم على الأفعال والأقوال بحسب البواعث البينة، والغايات الواقعة أو المتوقعة يقينا، أو لغلبة الظن، ويعطى الوسائل حكم المقاصد إن حلالا أو حراما.

والقول الجلى أن المذهب الحنبلى مذهب خصب، وإن كان اعتماده على الأثر، أو ما يشبه الأثر.

أصول الإستنباط فى الفقه الحنبلى

٩٧- ذكر ابن القيم أن الأصول التى بنى عليها الإمام أحمد فتاويه خمسة، أحدها: النصوص، فإذا وجد النص أفتى بموجبه، ولم يلتفت إلى ما خالفه، ولذلك قدم النص على فتاوى الصحابة، وضرب ابن القيم أمثلة له على تركه فتاوى الصحابة للنص، منها أنه قدم حديث الأسلمية الذى اعتبر عدة الوفاة للحامل بوضع الحمل، ولم يعتبرها بأقصى الأجلين،

كما هى فتوى عبد الله بن عباس وعلى فى إحدى الروايتين، ومنها أنه لم يلتفت إلى قول معاذ ومعاوية فى توريث المسلم من غير المسلم للحديث المانع[1].

الأصل الثانى: ما أفتى به الصحابة ولا يعلم مخالف فيه، فإذا وجد لبعضهم فتوى، ولم يعرف مخالفاً لها لم يعدها إلى غيرها، ولم يقل إن فى ذلك إجماعا بل يقول من ورعه فى التعبير: لا أعلم شيئاً يدفعه، ومن ذلك قبول شهادة العبد، فقد روى هذا عن أنس، وروى عنه أنه قال: لا أعلم أحداً رد شهادة العبد، وقال ابن القيم «إذا وجد الإمام أحمد هذا النوع عن الصحابة، لم يقدم عليه عملا، ولا رأياً ولا قياساً[2]».

والأصل الثالث: من الأصول الخمسة التى ذكرها ابن القيم أنه إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف، ولم يجزم بقول، قال إسحق بن إبراهيم بن هانئ فى مسائله: قيل لأبى عبد الله: يكون الرجل فى قومه، فيسأل عن الشئ فيه اختلاف؟ قال: «يفتى بما وافق الكتاب والسنة، وما لم يوافق الكتاب والسنة أمسك عنه[3]».

الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن فى الباب شئ يدفعه، وهو الذى رجحه على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر، ولا ما فى روايته متهم، بحيث لا يسوغ الذهاب إليه، ولقد ذكر ابن القيم أن ذلك الأصل قد أخذ به كثير من العلماء، ونسبه إلى أبى حنيفة ومالك والشافعى وسنناقش ذلك عند الكلام فى هذه الأصول تفصيلا.

الأصل الخامس: مما ذكر ابن القيم القياس، فإذا لم يكن عند الإمام أحمد فى

---

(١) قد يناقش ذلك بأنه ترك قول الصحابى بقول صحابى آخر عاضده الدليل، فلم يكن النص المجرد دعامته فقط بل قوامه أن صحابياً آخر له فتوى تناقش فتوى الصحابى الذى تركه أحمد رضى الله عنهم، فمعاذ ومعاوية خالفهما جمهور الصحابة، وابن عباس وعلى رضى الله عنهم خالفهما ابن مسعود وغيره فلم يكن تاركا لفتوى الصحابى بنص مجرد، بل بفتوى صحابى آخر اعتضد بالنص وسنبين أنه إذا اختلف الصحابة راجح بين أقوالهم.

(٢) إعلام الموقعين جـ٢ ص ٢٢ (٣) الكتاب المذكور.

المسألة نص، ولا قول الصحابة أو واحد منهم، ولا أثر مرسل أو ضعيف ذهب إلى القياس، فاستعمله للضرورة كما قال ابن القيم، وقد نقل الخلال عن أحمد أنه قال: سألت الشافعي، عن القياس فقال: إنما يصار إليه عند الضرورة[1]».

هذا عدد الأصول التي ذكرها ابن القيم في صدر كتابه إعلام الموقعين، وإن المتتبع لكتب الأصول التي كتب فيها الحنابلة، والمتتبع لكل ما كتب ابن القيم في شئ كتبه لابد أن يزيد على هذه الخمسة: وأن يدخل بعضها في بعض، وأن يفصل مجمل بعض الأصول.

فالأصل الأول: وهو النصوص يشمل في الحقيقة أصلين، وهما الكتاب والسنة، لأن النص إما من الكتاب، وإما من السنة، ولكنه صنع كما صنع الشافعي من قبل فاعتبرهما شيئاً واحداً لأن مرتبة السنة من الكتاب أنها مبينة له ومفصلة، وموضحة لمجمله، فهي وهو في مرتبة واحدة، ولذلك بيانه عند بيان الكتاب الكريم.

والأصل الثاني: يدخل فيه الثالث، وهو فتوى الصحابي إذا اختلف مع غيره من الصحابة وراجح، ويعبر عنه بعبارة شاملة للاثنين، وهي : فتاوى الصحابة مجتمعين أو مختلفين.

والأصل الذي ذكره رابعاً، وهو الأخذ بالحديث المرسل والضعيف يدخل في الاستدلال بالنصوص، وإن كان لما ذكره ابن القيم حكمة واضحة بينة، وهي أنه في ترتيب الاستدلال لا يقدم المرسل والضعيف على فتوى الصحابي، والنصوص المتواترة والصحيحة تقدم على فتوى الصحابي: ولكن هذه الحكمة لا تمنع أنه يدخل في كلمة النصوص، والواقع أن كلمة السنة عند أحمد تشمل الحديث المتواتر والصحيح وفتوى الصحابي، والمرسل والضعيف.

فالأصول التي ذكرها ابن القيم نستطيع أن نعدها أربعة، وهي: الكتاب والسنة وفتوى الصحابي والقياس.

وإذا أضفنا ما يذكره بعض الأصوليين، وينسبونه من أصول لأحمد، وما يجري على ألسنة العلماء من أصول أحمد، وهي: الاستصحاب، والمصالح، والذرائع، زاد العدد.

ولقد وجدنا في كتب الحنابلة كلاما في الإجماع يشبه كلام الشافعي فيه من حيث إنه

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٦.

كان يعتبر الإجماع حجة إن وقع، ولكنه إن ذكر له على أنه حجة فى مسألة معينة تبين أنه لا إجماع فيه، وقد وقع ذلك من الشافعى، وأبى يوسف وأحمد نفسه، فحق علينا أن نذكره، ونتكلم عن موقف أحمد رضى الله عنه، أمنع الأخذ بالإجماع، أم سلم، فى بعض الأمور.

وعلى ذلك يحق علينا فى بيان فقه أحمد وأصوله أن نتكلم فى بعض الكلام فى الكتاب والسنة، والإجماع وفتاوى الصحابة، والقياس والاستصحاب، والمصالح المرسلة، والذرائع، ولنبدأ برأس هذه الشريعة وهو الكتاب.

١- الكتاب

٩٨- القرآن الكريم هو عمود هذه الشريعة، وأصلها، وينبوعها الأول وبه التعريف العام لها، فيه قواعدها والأحكام التى لا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة، والتى تعمّ بأحكامها الناس جميعاً، ولا تخص فريقا دون فريق، وبه الأحكام الكلية وبيان العقيدة الإسلامية الصحيحة، وفيه الحجة القائمة على صحة هذا الدين المتين.

ولأنه الينبوع الأول للشريعة الإسلامية عنى العلماء قديماً بدراسته، وطرق استخراج الأحكام من عباراته وإشاراته وظاهره ونصه، كما اجتهدوا فى طريقة تأويل متشابهه، وتفصيل مجمله، وتبيين ما عساه يحتاج إلى بيان منه، وبيان عامه وخاصه، وناسخه ومنسوخه، وطريق نسخه، وكيف يكون إن وقع، وقد اختلف العلماء تحت ظله فى هذا، واتفقوا جميعاً على أنه المصدر الأول لكل شرائع الإسلام، لا يختلفون فى ذلك، ثم لقد اختلفوا فى مقام السنة بجواره، أتأتى بأحكام زائدة عليه أم كل ما تأتى به مرده إليه.

وقد خضنا فى شرح فقه الأئمة الثلاثة أبى حنيفة ومالك والشافعى فى شئ من هذا، ووضحنا رأى أولئك الأئمة وأتباعهم فى هذه الأمور، وأجملنا فى ذلك ما وجدنا الإجمال فيه شافياً، وفصلنا ما وجدنا الحاجة إلى بيانه ماسة، واقتضى المقام الإطناب فيه بدل الإيجاز.

٩٩- ولا نريد أن نخوض فيما خضنا فيه، وخصوصا أن أحمد رضى الله عنه لم يؤثر عنه فى هذا قول، ولم ينسب إليه أصحابه فى هذا نظر والخوض فيه إعادة لما قلنا، والبدء أولى من الإعادة.

ولكن أمراً من الأمور يجب أن نتكلم فيه بشئ من الوضوح، وهو موضع نظر أحمد، وقد أجملناه فيما مضى، لأن الإجمال فيه كان كافياً، وهنا لا يكفى فيه الإجمال، لأنه يتصل بلب الفقه الحنبلى، ولأحمد فيه كلام منسوب إليه، ذلك الأمر هو: مرتبة السنة من القرآن، أهى متأخرة عنه، أم مساوية له فى استنباط الأحكام؟ لا يقول أحد من العلماء إن السنة فى مقام القرآن من حيث الاعتبار، بل العلماء مجمعون على أنها متأخرة عنه فى الاعتبار، لأنه حجة الإسلام الأولى، والينبوع الأول، ولأن الاحتجاج بها ثبت عنه لقول الله تعالى: « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم»[1] ولقول الله

---

(١) سورة الأحزاب : ٣٦.

تعالى «وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا»[١] ولقوله تعالى «من يطع الرسول فقد أطاع الله»[٢] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على حجية السنة، وإذا كان اعتبار السنة حجة قد ثبت بالقرآن، فهى بلا ريب متأخرة عنه فى الاعتبار، إذ لولا القرآن ما اعتبرت حجة.

فكون السنة متأخرة عن القرآن اعتباراً واستدلالا أمر لا مرية فيه ولا اختلاف عند أهل النظر، وإنما موضع النظر هو فى كون استخراج الأحكام من القرآن لابد فيه من السنة، إذ هى بيانه، وأنه من حيث دلالته على مافيه من أحكام، تعتبر هى المبينة له، لقوله تعالى: «وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم»[٣].

لقد وجدنا الحنفية والمالكية يستخرجون الأحكام من الكتاب، ويعرضون آحاد الأحاديث على الكتاب، فما كان منها متفقاً مع الكتاب قالوه، وما لا يتفق مع الكتاب، أو يخص عامه ردوه، يفعل الحنفية ذلك، ويقع من المالكية ذلك أحياناً كما كان منهم إذ ردوا حديث ولوغ الكلب فى الإناء لمعارضته لظاهر القرآن، وغير ذلك.

ووجدنا الشافعية يجعلون السنة بياناً للقرآن، فحيثما كان ظاهر القرآن مخالفاً لسنة، بل تخصص ظاهر القرآن، ويفهم القرآن عن طريقها، وهى بيانه المبين، ومفسره، حتى لقد عبر بعض الفقهاء عن هذا المعنى بأن السنة حاكمة على القرآن، من حيث إنها طريق تفسيره، والسبيل لبيانه، إنها تفصل مجمله، وتبين الناسخ من المنسوخ من القرآن، وتقيد المطلق، وهكذا، ولذا يجعلهما الشافعى فى الاستدلال فى مرتبة واحدة، لأن الثانية مبينة للأول، وإن كان الاعتبار الأول للقرآن، ونسارع فنقرر أن أحمد بن حنبل ينظر ذلك النظر، وأن ابن القيم كان صادقاً تمام الصدق فى ذكر استنباط أحمد رضى الله عنه عندما قرر أن الأصل الأول هو النصوص، ولم يقدم نصوص القرآن على نصوص السنة فى البيان للأحكام، وإن كانت مقدمة فى الاعتبار والاستدلال كما ذكرنا، ولأن ذلك النظر من لب النظر الحنبلى نوضح القول فيه ونفصله.

١٠٠- لقد شدد أحمد رضى الله عنه فى اعتبار السنة النبوية مفسرة تفسيراً صحيحاً للقرآن الكريم، ولم يفرض أن يقع تعارض بين ظاهر القرآن والسنة، لأن ظاهر القرآن يحمل على ما جاءت به السنة، فهى مبينة، وهى الحاكم المفسر لما اشتمل عليه من فقه وأحكام، ولقد ألف كتاباً فى الرد على من أخذ بظاهر القرآن، وترك السنة، ولقد جاء فى مقدمة كتابه هذا ما نصه:

(١) سورة الحشر : ٧٠   (٢) سورة النساء : ٨٠.   (١) سورة النحل : ٤٤.

«إن الله جل ثناؤه، وتقدست أسماؤه بعث محمداً بالهدى، ودين الحق ليظهره على الدين كله، ولو كره المشركون، وأنزل عليه كتابه الهدى والنور لمن اتبعه، وجعل رسول الله على ما أراد من ظاهره وباطنه، وخاصه وعامه، وناسخه ومنسوخه، وما قصد له الكتاب، فكان رسول الله هو المعبر عن كتاب الله الدال على معانيه، شاهده فى ذلك أصحابه الذين ارتضاهم الله لنبيه، واصطفاهم له، ونقلوا ذلك عنه، فكانوا أعلم الناس برسول الله ﷺ، وبما أراد الله من كتابه بمشاهدتهم، وما قصد له الكتاب فكانوا هم المعبرين عن ذلك بعد رسول الله ﷺ».

ثم ساق أحمد بعد ذلك آيات كريمات كثيرة تدل على وجوب إطاعة الرسول ﷺ، ويرد على من يقدمون ظاهر القرآن على السنة.

١٠١- وإن هذا الكلام يدل على ثلاثة أمور:

أحدها: أن ظاهر القرآن لا يقدم على السنة، وذلك صريح قوله.

وثانيها: أن رسول الله ﷺ هو الذى يفسر القرآن، وليس لأحد أن يتأول فيه أو يفسره، لأن السنة وحدها بيانه، فلا يطلب البيان من غير طريقها.

وثالثها: أن الصحابة هم الذين يفسرون القرآن، إذا لم يكن ثمة أثر عن النبى ﷺ، لأنهم هم الذين شاهدوا التنزيل، وسمعوا التأويل، وعرفوا سنة محمد ﷺ فتفسيرهم من السنة.

ولقد صرح بأنه لا تفسير إلا من أثر- ابن تيمية فى رسالته التى كتبها فى التفسير، بل لقد صرح بأنه إذا لم يكن عن الصحابة فى الآية تفسير أخذ بتفسير التابعين على بعض الآراء، ولذلك قال:

إذا لم تجد التفسير فى القرآن، ولا وجدته عن الصحابة، فقد رجع كثير من الأئمة فى ذلك إلى التابعين، وقال شعبة وغيره: أقوال التابعين فى الفروع ليست حجة، فكيف تكون حجة في التفسير، يعنى أنها لا تكون حجة على غيرهم ممن خالفهم، وهذا صحيح، أما إذا أجمعوا على الشئ فلا يرتاب فإن اختلفوا فلا يكون قول بعضهم على بعض وعلى من

بعدهم حجة، ويرجع فى ذلك إلى لغة القرآن أو السنة، أو عموم لغة العرب، أو أقوال الصحابة فى ذلك[1].

ولقد يستنكر ابن تيمية أن يفسر القرآن بالرأى، كما كان يفعل الزمخشرى وغيره، وإن هذا الاستنكار لا موضع له إذا لم يكن فى الآية سنة، ولا تفسير صحابى، لأن ذلك القول يؤدى إلى ألا يفهم القرآن، أو يمنع الناس عن تفهمه فيستغلق عليهم، وهذا مناف لما وصف الله تعالى به كتابه من أنه كتاب مبين، أى بين واضح، ولقد قرر جواز تفسير القرآن بالرأى علماء كثيرون ممتازون، منهم حجة الإسلام الغزالى وغيره، ولكن الشرط ألا يخرج القرآن تخريجاً مذهبياً بأن يحاول المفسر حمل الكلام بطريق من التكلف على مقتضى مذهبه فى أصول الدين أو الفروع كما كان يفعل الزمخشرى أحياناً فى تفسير بعض الآيات التى تمس عن قرب أو بعد مسائل تتصل بآراء للمعتزلة.

١٠٢- هذه استطرادة جرنا إليها وقوف الإمام أحمد بن حنبل فى فهم القرآن عند نصوص مأثورة عن السلف إن لم يكن عن النبى ﷺ شئ.

وإنه إذ يقرر ذلك لا يرى أن ظواهر القرآن ترد السنة، بل إن السنة هى التى تعين دلالتها، فلا يمكن أن نرد السنة لمعارضة عموم القرآن لها، بل يحمل عام القرآن على خاص السنة، ومطلقه على مقيدها، ومجمله على مفصلها.

ولقد قسم ابن القيم السنة بالنسبة للقرآن، إلى ثلاثة أقسام،، وقال فى ذلك: «السنة مع القرآن على ثلاثة أوجه، (أحدها) أن تكون موافقة له من كل وجه فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتضافرها.

(الثانى) أن تكون بياناً لما أريد بالقرآن، وتفسيراً له.

(الثالث) أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه، أو محرمة لما سكت عن تحريمه، ولا تخرج عن هذه الأقسام فلا تعارض القرآن بوجه ما، فما كان منها زائداً على القرآن فهو تشريع مبتدأ عن النبى ﷺ تجب طاعته، ولا تحل معصيته، وليس هذا تقديما لها على كتاب الله، بل هو امتثال لما أمر الله به من طاعة رسوله، وكيف يمكن أحداً من أهل

---

(١) رسالة مطبوعة بعنوان (مقدمة فى أصول التفسير).

العلم ألا يقبل حديثاً زائداً على كتاب الله، فلا يقبل حديث تحريم المرأة على عمتها، ولا على خالتها، ولا حديث التحريم بالرضاعة لكل ما يحرم من النسب»[1].

١٠٣- وننتهى من هذه النقول إلى أن الإمام أحمد رضى الله عنه والحنابلة من بعده لا يرون أن ظاهر القرآن لا يفسر إلا بالسنة لتعيين أحد الاحتمالين، وإذا لم يكن فى موضوعه سنة مأثورة أخذ بظاهره، لأنه لا يوجد ما يتعارض مع ذلك الظاهر، ولا يرجح أحد احتماليه.

وإن من الظاهر لفظ العام، فإن ألفاظ العموم كما يقول المالكية ظاهرها الدلالة على العموم، ويفسر الكلام على ذلك الظاهر، إلا إذا وجد من السنة ما يدل على الخصوص فإن العام يحمل عليه، وعلى ذلك فالسنة سواء أكانت أحاديث مستفيضة أم متواترة أم كانت أحاديث آحاد، فإنها تخصص عام القرآن، وتقيد مطلقه؟ وتفصل مجمله، لأن ذلك بيان، فلا يكون التعارض بين السنة والقرآن، حتى يقدم أقواها ثبوتاً «وهو القرآن» على حديث الآحاد، إذ لا تعارض حينئذ، بل بيان.

من أجل هذا النظر اعتبرت السنة عند أحمد حاكمة على القرآن من حيث هى بيانه، ومقررة أحكامه، ولقد فصل الشاطبى معنى قضاء السنة على الكتاب فقال: «السنة عند العلماء قاضية على الكتاب، وليس الكتاب بقاض على السنة، لأن الكتاب يكون محتملا لأمرين فأكثر، فتأتى بتعيين أحدهما، فيرجع إلى السنة، ويترك مقتضى الكتاب، وأيضاً فقد يكون ظاهر الكتاب أمراً فتأتى السنة، فتخرجه من ظاهره.. وحسبك أنها تقيد مطلقه، وتخصص عمومه، وتحمله على غير ظاهره، فالقرآن آت بقطع اليد، فخصت السنة ذلك بسارق النصاب المحرز، وآت بأخذ الزكاة من جميع المال ظاهراً، فخصته بأموال مخصوصة، وقال تعالى: «وأحل لكم ما وراء ذلكم»[2] فأخرجت السنة من ذلك نكاح المرأة على عمتها أو خالتها[3]».

١٠٤- هذا مذهب أحمد رضى الله عنه فى القرآن الكريم، لا يستقيه إلا من السنة، وهو مسلك الشافعى رضى الله عنه، قد أثبته فى رسالته، ولعل ذلك النحو هو الذى أعجب به أحمد رضى الله عنه، عندما سمع الشافعى لأول مرة يلقى دروسه فى مكة، فقد روى أن تلك

---

(١) إعلام الموقعين جـ٢ ص ٢٣٢ (٢) سورة النساء : ٤٤.
(٣) جـ٤ ص ٩

الدروس كانت فى بيان الناسخ والمنسوخ، وطرائق ذلك، ولعل هذا إنما أعجب أحمد رضى الله عنه، لأنه يرضى نزعته الأثرية، ويوافق ما فى نفسه من اعتبار السنة مفسرة هذا الدين، ولعلنا لا نذهب بعيداً إذا استعنا فى توضيح المذهب الحنبلى فى هذا بما وضح به الشافعى رأيه، وهو فى نفس هذه الطريقة.

لقد قسم الشافعى ما جاء فى القرآن إلى قسمين (أحدهما) لا يحتاج إلى بيان مثل آية اللعان، فإن فيها البيان من حيث حقيقة اللعان وعدده، وموضعه، وإن لم تذكر النتائج المترتبة عليه، وقد بينتها السنة النبوية، ومنها آية الصوم، فقد بينته السنة بيانا كاملا من حيث وقته وأعذاره، وقد قررت السنة لهذا البيان ثم ذكرت سائر الأحكام الخاصة بالصيام.

القسم الثانى: من بيان القرآن ألايكون البيان فيه على وجه الكمال ويحتاج إلى السنة، وقد ضرب لهذا أمثلة، نقسمها إلى ثلاث طوائف.

أولاها: أن يكون الكلام محتملا احتمالين، فتعين السنة أحدهما، ومن ذلك قوله تعالى فى شأن المطلقة طلقة ثالثة «فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره» [1] فاحتمل ذلك أن يتزوجها غيره، ولو لم يدخل بها، وأن عقد النكاح كاف لإحلالها للأول، واحتمل ألا يحلها حتى يدخل بها، لأن اسم النكاح يقع بالإصابة، ويقع بالعقد، فلما قال رسول الله ﷺ لا مرأة طلقت الثلاثة وتزوجها بعده رجل «لاتحلين له حتى تذوقى عسيلته، ويذوق عسيلتك» تعين أن الإحلال لايكون إلا بنكاح حصل فيه دخول.

الثانية: أن يكون القرآن مجملا فيذكر النبى ﷺ المفصل، وكذلك شأن أكثر الفرائض، فالصلاة مفروضة فى القرآن إجمالا، فى مثل قوله تعالى «إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً» [2] والزكاة مفروضة إجمالا فى قوله تعالى: «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم، وتزكيهم بها» [3] وكذلك الحج، وهكذا، ولقد بين رسول الله ﷺ عدد الصلوات، وكيف تكون فى السفر؛ وفى الحضر، وكذلك الزكاة قد بينت السنة المقادير الواجبة فى كل نوع من أنواع الأموال، وشروط هذا الوجوب، وبينت السنة مناسك الحج ومواقيته، ومايتبع، فكانت السنة فى هذا تفسيراً للقرآن.

الثالثة: بيان الخصوص فى العام، فإذا كان لفظ القرآن عاماً، وجاء من السنة مايدل على خصوصه؛ كان ذلك الخصوص تفسيراً له، وبيان أنه أريد به الخاص، ومن عام القرآن

---

(١) سورة البقرة : ٢٣٠. (٢) سورة النساء : ١٠٣. (٣) سورة التوبة : ١٠٣.

الذى أريد به الخاص، ودلت السنة على ذلك التخصيص قوله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله»(١) فهذه الآية الكريمة بعمومها تفيد أن من يسرق شيئاً تقطع يده، سواء أكان قليلا أم كثيراً، ومهما يكن نوع المسروق، ولكن سن رسول الله ﷺ أن لا قطع فى ثمر ولا كثر(٢)، وألا يقطع إلا من بلغت سرقته ربع دينار فصاعداً، فكان لفظ القرآن عاماً، وظاهره الدلالة على العموم، وأريد الخصوص بتخصيص السنة، وهو أنه لاقطع إلا من سرقة محرز، وبلغت سرقته ربع دينار.

ومن العام الذى جاء فى القرآن وأريد به الخاص آية المواريث، فقد قال تعالى «يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين، فإن كن نساء فوق اثنتين، فلهن ثلثا ماترك، وإن كانت واحدة فلها النصف، ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك، إن كان له ولد، فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه، فلأمه الثلث، فإن كان له إخوة فلأمه السدس»(٣) ثم قال تعالى «ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد، فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين، ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين، وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة، وله أخ أو أخت، فلكل واحد منهما السدس، فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار وصية من الله، والله عليم حليم»(٤).

وهذه الآيات بظاهر عمومها تفيد أن الوصية مقدمة على الميراث أيا كان مقدارها، فجاءت السنة، وبينت أن الوصية التى تقدم على الميراث هى الوصية التى لاتزيد عن الثلث، فكانت الآيات بذلك مخصصة أريد بها كلها الخاص، وإن كان اللفظ عاماً.

١٠٥ – قد بينا فى هذا الجزء من بحثنا أن أحمد يجعل السنة مفسرة لظاهر القرآن، وأنها مبينة لمعناه، وأن أحاديث الآحاد ترتفع إلى مرتبة تخصيص عام القرآن، وإن ذلك فى الواقع قد يعد هو فيصل التفرقة بين الفقهاء الذين غلب عليهم الرأى، والفقهاء الذين غلب عليهم الأثر، فإن الذين غلب عليهم الرأى لا يأخذون بأخبار الآحاد فى مقام تعرض له القرآن، ولو بصيغة العموم، إذ يجعلون عمومات القرآن فى عمومها، ولايجعلون خبر الآحاد فى مرتبة تخصيصها، أما الفقهاء الذين غلب عليهم الأثر فيخصصون عام القرآن بالخبر

---

(١) سورة المائدة : ٣٨. (٢) الكثر بفتحتين جمار النخل.

(٣) سورة النساء : ١١. (٤) سورة النساء : ١٢.

مطلقاً، وقد وضح منزعهم الشافعى فى رسالته، وأحمد فى كتابه الناسخ والمنسوخ، وابن تيمية وابن القيم فيما كتبا من كتب تعرضت لذلك، كمنهاج السنة لابن تيمية، وإعلام الموقعين لابن القيم.

وقد شرحنا ذلك من ناحية أصوله الفقهية فى كتاباتنا فى الأئمة الثلاثة رضوان الله تعالى عليهم.

ولكن، وقد بينا وجهة نظر فقهاء الأثر فيما سقنا من بيان، نشير إلى ما اعتمد عليه فقهاء الرأى من قول مأثور، ومنهاج مسلوك، نسبوه إلى الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم.

فقد قالوا فى تبرير ردهم الأحاديث بعموم القرآن: إن أبا بكر جمع الصحابة وأمرهم أن يردوا كل حديث مختلف للكتاب، وعمر رضى الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس فى المبتوتة أنها لاتستحق النفقة، وقال: لانترك كتاب الله بقول امرأة لاندرى أصدقت أم كذبت[1]، وردت عائشة تعذيب الميت ببكاء أهله، وتلت قوله تعالى «ولاتزر وازرة وزر أخرى»[2].

ومن هذا نرى أن فقهاء الرأى الذين لايقبلون الأحاديث إلا بعد عرضها على المحكم من كتاب الله سبحانه وتعالى الذى لايحتاج إلى بيان، قد اعتمدوا فى منهجهم على الصحابة أبى بكر وعمر وعائشة، وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم، وحاكموهم فى منهاجهم، ولم يباعدوا عن سمتهم، فما كانوا مبتدعين : ولكن كانوا متبعين.

١٠٦ - وإنا وقد قررنا إجمالا طريقة أهل العراق وهى اعتمادهم على القرآن وظواهره ونصوصه أكثر من اعتمادهم على أخبار الآحاد، وأنهم لايقبلون خبر الآحاد فى مقام بينه القرآن، ولو بلفظ عام، نذكر فى هذا المقام فقيها جليلا، يعد إماماً فى السنة، وهو الإمام مالك رضى الله تعالى عنه، فقد قارب فقهاء العراق فى عرضهم أخبار الآحاد على الكتاب، وهو بالنسبة لعام القرآن قارب العراقيين، وإن لم يسلك كل مسلكهم.

وذلك أن مالكا يختلف عن فقهاء العراق فى نظره إلى عام القرآن، فيحكم بأن دلالته من قبيل الظاهر، أى ظنية، ويتفق معه فى ذلك الشافعى وأحمد، ولكنه لايلبث حتى يفترق عنهما، لأنه لايجعل حديث الآحاد مخصصا أو معارضاً لعام القرآن فى كل الأحوال، بل وجدناه أحياناً يجعل له ذلك، وأحياناً يرده لعموم القرآن.

---

(١) وكتاب الله الذى يخالف الحديث هو ما جاء فى سورة الطلاق من وجوب نفقة العدة ويلاحظ أن أحمد أخذ بحديث فاطمة هذه

(٢) سورة الإسراء : ١٥.

فقد وجدنا إمام دار الهجرة يأخذ القرآن الكريم، ولو كانت دلالته من قبيل الظاهر والعام، فقد رد خبر: «نهى رسول الله ﷺ عن أكل كل ذى مخلب من الطير» إذ مشهور مذهب مالك إباحة كل الطيور، ولو كانت ذات مخلب، وأخذ فى ذلك بعموم قوله تعالى: «قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحاً، أو لحم خنزير»[1] وترك الحديث وضعفه لهذه المعارضة.

أما حديث النهى عن أكل كل ذى ناب من السباع، فقد أخذ به، وحمله على الكراهة لاعلى التحريم؛ فكانت الآية على ظاهرها، وهذا ما ذكره المالكية منسوباً لمالك، ولكن فى الموطأ تحريم كل ذى ناب من السباع أخذا من صريح الحديث.

وقد وجدناه أيضاً يحرم أكل الخيل لظاهر القرآن الكريم: «والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة»[2] فلم يذكر طعامها، فكان ظاهر القرآن تحريمه، وقد ورد صريح بعض الأحاديث يحللها.

وقد قدم السنة على ظاهر القرآن الكريم فى الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها إذ قد جعل الحديث الوارد فى ذلك مخصصاً لعموم قوله تعالى: «وأحل لكم ما وراء ذلكم»[3].

فتبين من هذا أنه فى بعض الأحوال يجعل الحديث معارضاً لظاهر القرآن، ويخصصه، وفى بعضها يرد خبر الآحاد بظاهر القرآن؛ وقد اهتدى المالكية على ضوء الاستقراء إلى أن مالكا يقدم ظاهر القرآن على السنة، وهو فى ذلك كأبى حنيفة إلا إذا عاضد السنة أمر آخر من قياس أو عمل أهل المدينة، فإنها فى هذه الحال تعتبر مخصصة لعموم القرآن، أو مقيدة لإطلاقه: فإذا عاضد السنة عمل أهل المدينة كما فى تحريم أكل كل ذى ناب من السباع، فإنه قد أخذ بالسنة فيه مع مخالفته لعموم القرآن لأن كل عمل أهل المدينة كان علي ذلك، ولذا جاء فى الموطأ بعد حديث النهى عن أكل كل ذى ناب «وهو الأمر عندنا» وهذا يفيد أن أهل المدينة على ذلك.

وكذلك الشأن فى حرمة الجمع بين المرأة وعمتها، والمرأة وخالتها؛ فإن الإجماع، وفيه أهل المدينة، قد انعقد على ذلك، فكان مزكياً للسنة فكانت مخصصة لعموم آية: «وأحل لكم ما وراءذلكم»[3].

---

(١) سورة الأنعام : ١٤٥. (٢) سورة النحل : ٨ (٣) سورة النساء : ٤٤.

وإذا لم تعاضد السنة بعمل لأهل المدينة؛ أو قياس، فإن النص يسير على ظاهره ويرد خبر الآحاد الذى يعارض ذلك الظاهر، أما الحديث المتواتر أو المستفيض، فإنه يرتفع إلى مرتبة نسخ القرآن فبالأولى يرتفع إلى تخصيص عامه وتقييد مطلقه، وترجيح بعض الاحتمال فى ظاهره، وذلك إعمال للنصين؛ وأخذ بهما:

وقد وجدنا مالكا أخذ بظاهر القرآن، وترك خبر الآحاد فى مسألة ولوغ الكلب فى الإناء، إذ رد خبر «إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب» لظاهر القرآن، وهو قوله تعالى: «وما علمتم من الجوارح مكلبين» إذ إباحة ما يصطاده تدل بظاهرها على طهارته، فرد خبر الآحاد الذى يدل على نجاسته.

هذا نظر مالك إلى عموم القرآن مع السنة، وهو يتقارب مع فقهاء العراق ولايبعد عنهم إلا قليلا.

١٠٧ - وهذه أنظار العلماء فى خبر الآحاد مع عموم القرآن، ويرد الحنفية كل خبر آحاد يخصص عموم القرآن، إلا إذا خصص العموم من قبل، ويقاربهم مالك فيرده إن لم يعاضد بعمل أهل المدينة أو قياس، ويخالفهم الشافعى فيعتبر كل خبر صحيح مفسراً لعموم القرآن، ويخصصه، ويعتبر ذلك تفسيراً، وبياناً لمراد الله سبحانه.

وكذلك يعمل أحمد رضى الله عنه، ويسير على ذلك المنهاج الذى وضحه الشافعى، ولقد قال ابن القيم فى مناصرة رأى أحمد والشافعى:

«لو ساغ رد سنن رسول الله ﷺ لما فهمه الرجل من ظاهر الكتاب لردت بذلك أكثر السنن، وبطلت بالكلية؛ فما من أحد يحتج عليه بسنة صحيحة تخالف مذهبه ونحلته إلا يمكنه أن يتشبث بعموم آية وإطلاقها، ويقول هذه السنة مخالفة لهذا العموم، أو هذا الإطلاق، فلا يقبل، وهؤلاء الروافض ردوا حديث: «نحن معاشر الأنبياء لانورث» بعموم آية «يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين»(١) وما من أحد رد سنة بما فهمه من القرآن إلا وقد قبل أضعافها مع كونها كذلك».

هذا كلام ابن القيم فى مناصرة طريقة الإمام أحمد فى قبول كل سنة صحيحة، وعدم عرضها على الكتاب قبل قبولها، بل يؤخذ بها، وتعتبر مفسرة للقرآن إن كان يحتاج

(١) سورة النساء: ١١.

إلى تفسير، ومؤولة له، إذا كانت معارضة له فى الظاهر، فالسنة حاكمة باعتبار قيامها مقام المفسر، وإن كانت فى الاعتبار تالية للقرآن الكريم، ولننتقل إلى الكلام فيها.

٢ - السنة

١٠٨ - هذا هو الأصل الثانى من أصول الأمام أحمد، وبعبارة أدق هذا هو الشطر الثانى من الأصل الأول عند ذلك الإمام، فقد علمت أن ابن القيم عندما حكى أصول أحمد اعتبر النصوص الصحيحة المسندة أصلا واحداً، فجعل الكتاب والسنة الصحيحة المتصلة أصلا واحداً، وقد تبينت حكمة ذلك من البيان الذي قدمناه، إذ السنة بيان القرآن، فكانت متممة له، ولايفرض تعارض بينهما، لأنها مفسرة ومؤولة إذا تعارض ظاهره معها.

وإن هذا لايتنافى مع جعل القرآن الأصل الأول فى الاعتبار، لأنه المبين لمقدار الاحتجاج فى السنة، والأصل الذى تقوم عليه الشرائع الثابتة بها، والتقدم فى الاعتبار لاينافى التلاقى بينهما فى بيان أحكام الشريعة من غير تعارض.

ولقد وضح الشاطبى تقديم القرآن فى الاعتبار على السنة فقال:

«رتبة السنة التأخر عن الكتاب فى الاعتبار، والدليل على ذلك أمور:

(أحدها) أن الكتاب مقطوع به، والسنة مظنونة، والقطع فيها إنما يصح فى الجملة لا فى التفصيل، بخلاف الكتاب فإنه مقطوع به فى الجملة والتفصيل، والمقطوع به مقدم على المظنون، فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنة.

(الثانى) أن السنة إما بيان للكتاب أو زيادة عليه، فإن كانت بياناً فهى ثان على المبين فى الاعتبار، إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان، ولايلزم من سقوط البيان سقوط المبين، وما شأنه هذا فهو أولى فى التقدم، وإن لم يكن بياناً، فلا تعتبر زائدة، إلا بعد أن لم تكن فى الكتاب، وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب.

(الثالث) ما دل على ذلك من الأخبار والآثار كحديث معاذ «بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسوله، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيى.. إلخ[١]».

(١) الموافقات جـ ٤ ص ٧.

١٠٩- وتقدم الكتاب فى الاعتبار بهذا مع كونهما أصلا واحداً، وتقديم الكتاب فى الاستدلال كما جاء فى حديث معاذ إنما هو من قبيل تناول الأسهل الأقرب الثابت، فإن القرآن ثابت ثبوتاً لامجال للشك فيه، أما السنة فقبولها يحتاج إلى تحر واستيثاق، وتلق من مصادر مختلفة، حتى يصل بها إلى مرتبة التواتر، أو الشهرة والاستفاضة، أو الاكتفاء بمصدر واحد، وتحرى أمانته، وصدقه فى النقل، وضبطه فيما ينقل، ولايصح الاتجاه إلى ذلك الأمر الذى يشق مادام فى القرآن حكم صريح، أما السنة الثابتة فإنها تدرس مع القرآن وعند تعرف الحكم منه يستعين بها فى ذلك، فإنها البيان والشرح، والمكمل أو المفصل لشرائعه.

١١٠ - وإنه من الحق علينا ونحن ندرس إمام السنة فى دار السلام، والذى استمسك بها من وقت أن شدا فى طلب العلم إلى أن لقى ربه - أن نذكر فوق ما ذكرنا مقام السنة فى الفقه الحنبلى بجوار الكتاب بتفصيل قليل؛ موضحين فى ذلك نظر أحمد الذى أجملناه آنفاً، عند الكلام فى الكتاب، وعند موازنتنا بينه وبين غيره فى معارضة السنة لظواهر القرآن؛ وتفسيرها له، أو تأويلها لظاهره.

لقد قرر أحمد رضى الله عنه فى كلام كثير من المأثور عنه أن طلب علم الكتاب يكون عن طريق السنة، وأن طلب هذا الدين يكون عن طريق السنة وأن السبيل المعبد لطلب فقه الإسلام وشرائعه الحق يكون عن طريق السنة، وأن الذين يقتصرون على الكتاب من غير الاستعانة بالسنة فى بيانه، وتعرف شرائعه - يضلون سواء السبيل، ولايهتدون إلى الحق القويم، وذلك لأمور كثيرة:

أولها: أن نصوص القرآن الكريم واردة بوجوب طاعة الرسول صلوات الله وسلامه عليه، وليست طاعته إلا باتباع سنته، وإن الاحتكام إلى الرسول فى حياته وإلى المروى عنه بعد وفاته، أمر ثابت فى الدين، ولذلك قال الله تعالى: «فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم»(١) وهذه الآية يقول الرواة أنها قد نزلت عندما قضى رسول الله ﷺ للزبير بن العوام، إذ اختلف مع أنصارى أيهما يسقى أولا من شراج الحرة، فقد خاصم الأنصارى الزبير إلى رسول الله، وكانت أرض الزبير أقرب إلى الماء، وأرض الأنصارى دونه، فقال النبى ﷺ : « اسق يا زبير وأرسل الماء إلى جارك » فغضب الأنصارى وقال : « أن كان

(١) سورة النساء : ٦٥.

ابن عمتك » فتلون وجه النبى ﷺ، وقال: «اسق يا زبير، ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر» فطلب النبى ﷺ من الزبير أولا التسامح مع جاره بأن يرسل الماء عندما تبتل أرضه، فلما لم يرض الأنصارى بيّن النبى الحكم كاملا، وهو أن للأعلى حق حبس الماء عن الأسفل حتى يسقى سقياً تاماً، و نزول الآية لهذا يدل على وجوب الخضوع التام لحكم السنة.

ولقد أمر الله تعالى بالحذر من مخالفة الرسول، فقال تعالى: «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول، واحذروا »[1] وقال تعالى «فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم»[2] وقال تعالى «وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا »[3].

فهذا كله يدل على وجوب طلب فقه هذا الدين من قبل السنة، وطلب فقه القرآن من قبل السنة.

الثانى: من الأدلة ماورد من الأحاديث التى تثبت وجوب الأخذ بالسنة وعدم الاقتصار على الكتاب، فلقد روى أنه ﷺ قال: «يوشك أحدكم أن يقول: هذا كتاب الله، ما كان فيه من حلال أحللناه، وما كان فيه من حرام حرمناه، ألا من بلغه عنى حديث فكذب به، فقد كذب ثلاثة، الله ورسوله، والذى حدث به».

وقال ﷺ: «يوشك رجل منكم متكئاً على أريكته يحدث بحديث عنى فيقول بيننا وبينكم كتاب الله فما وجدنا فيه من حلال استحللناه وما وجدنا فيه من حرام حرمناه، ألا وإن ما حرم رسول الله ﷺ مثل الذى حرم الله».

وهكذا تجد النصوص الكثيرة الدالة على وجوب طلب شرائع هذا الدين من سنة رسول الله ﷺ، وأن الاقتصار على علم الكتاب بدع من القول لايجدى فى الحق ولايستطيع المتفقه أن يأخذ به.

الثالث: أن الأحكام الإسلامية الكثيرة التى أجمع المسلمون على كثير منها مأخوذ من السنة، أو الاعتماد الأكبر فيها كان على السنة، فالتحريم بالرضاع، وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها كانت من السنة، وأحكام الزكاة مفصلة والتى أجمع على أكثرها كانت من السنة، وتفصيل مقادير الديات كانت من السنة، وبيان أحكام السلم والحرب والمعاهدات والمهادنات وعقود الذمة، ووجوب الوفاء، وغير ذلك من السنة، فمن لم يطلب الفقه من السنة،

---

(١) المائدة : ٩٢.　　(٢) سورة النور : ٦٣.　　(٣) الحشر : ٧.

فقد ضيع على نفسه تسعة أعشار الفقه الإسلامى أو أكثر، ومن حسب أن الاقتصار على الكتاب والرأى يؤدى إلى الفقه، فقد ضل ضلال مبيناً.

١١١- لهذا اتجه أحمد فى طلب الدين إلى السنة، فمنها طلب علم الكتاب ومنها طلب سائر علوم الدين، وفقه الإسلام وشرائعه.

وإنه من المقرر أن السنة ليست مرتبة واحدة فى قوة سندها، بل هى فيه مراتب، ولذلك حق علينا أن نبين مراتبها ثم نذكر مقدار الاستدلال في كل مرتبة والحكم عند تعارضها، ومايقرره أحمد فى ذلك وموافقته أو مخالفته لغيره من الأئمة.

يقسم الفقهاء والعلماء الأحاديث من حيث سندها إلى أربعة أقسام:

أحاديث متواترة، وأحاديث مشهورة أو مستفضية، وأحاديث آحاد، وأحاديث غير متصلة بسند، بل منقطعة فى طبقة من طبقاتها.

والأحاديث المتواترة هى التى تروى عن قوم لايحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم، وتباين أماكنهم، ويدوم هذا الحد فيكون آخره وأوسطه كطرفيه، وذلك مثل نقل الصلوات الخمس وأعداد الركعات ومقادير الزكوات، وما أشبه ذلك.

١١٢ - والأحاديث المتواترة بالمعنى موجودة بكثرة ومتفق عليها، أما الأحاديث المتواترة المروية بالنص فنادرة، وليس العلماء متفقين على تواترها، وقد ادعى التواتر باللفظ فى قوله ﷺ «من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» ومن الأحاديث المتواترة المعنى قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، فهجرته لما هاجر إليه».

والحديث المتواتر يوجب العلم اليقينى، وقد قال الكثرة من العلماء، إن العلم الحادث من التواتر، كالعلم الناشئ من العيان، وقالت طائفة إن المتواتر من الأخبار يوجب علم طمأنينة لايقين، ومعنى الطمأنينة أن يحتمل الوهم أو الشك، ولكن يكون الاحتمال من غير أصل يعتمد عليه، بل مجرد احتمال عقلى من غير سند، وقد قال فى توجيه رأيهم إن المتواتر صار جمعاً بالآحاد، وخبر كل واحد محتمل للكذب حال الانفراد، وبانضمام المحتمل

إلى المحتمل لاينقطع الاحتمال إذ لو انقطع الاحتمال، واستحال الكذب حال الاجتماع لانقلب الجائز ممتنعاً، إذ ينقلب الكذب الذى كان جائزاً - مستحيلا، وذلك باطل فما يؤدى إليه باطل وهو انقطاع الكذب.

ولقد يؤدى هذا التفكير المنطقى الواقع العملى، فقد وجدنا جماعات تتفق على قبول أخبار غير صادقة، وتتواتر بين جموعها، ويتلقاها الخلف عن السلف مع بطلانها وقيام الدليل على كذبها.

وقد احتج الجمهور لقولهم، (وهو أن الخبر المتواتر يفيد العلم اليقينى كالعلم بالعيان) بأن الناس تواضعوا على ذلك بمقتضى فطرهم، فإن الناس يعرفون آباءهم بالأخبار المتواترة كما يعرفون أبناءهم بالعيان، ويعرفون بالتواتر نشأتهم صغاراً ثم صيرورتهم كباراً، كما يرون ذلك عياناً فى أولادهم، ويعرفون جهة الكعبة بالخبر المتواتر، كما يعرفون جهات منازلهم بالعيان.

وقد أثبت التحقيق المنطقى صحة ما تواضع الناس عليه منذ القدم، وذلك لأن الناس خلقوا على مشارب متباينة، وطبائع مختلفة لايتفقون، فإن اتفقوا فى خبر فإما عن سماع أو اختراع، واتفاقهم على الاختراع باطل، لأن كثرتهم وعدم إحصائهم تحيل اتفاقهم فيما يخترعون فلم يبق إلا أن الاتفاق كان مبنيا على السماع، وبذلك يثبت العلم قطعاً بالخبر المتواتر.

والأحاديث المتواترة حجة بإجماع علماء المسلمين، إلا من لايؤبه بقوله ممن ينتحل اسم الإسلام، كأولئك الذين حكى الشافعى فى كتاب الأم أنه ناقشهم فى إحدى مناظراته بالبصرة، وقد انقرضوا، ولا أحد منهم بعد عصر الاجتهاد الفقهى.

١١٣ - والأحاديث المشهورة أو المستفضية هى الأحاديث التى تكون الطبقة الأولى أو الثانية فيها آحاداً، ثم تنتشر بعد ذلك، وينقلها قوم لايتوهم تواطؤهم على الكذب، والطبقة الأولى هى طبقة الصحابة، والثانية هى طبقة التابعين، فإذا اشتهر الحديث بين التابعين، أو اشتهر فى الطبقة التى تلى التابعين اعتبر مشهوراً مستفيضاً، وإن لم يشتهر فى الطبقة التى تلى التابعين، بل اشتهر بعدها، لايعتبر مشهوراً لأن الأحاديث قد دونت كلها بعد ذلك فصارت معروفة، فلا يعتبر الاشتهار إلا قبل ذلك.

والمشهور الذى تلقاه علماء القرن الثانى أو الثالث بالقبول، واستفاض بينهم، وإن كان من قبيل حديث الآحاد فى أولى طبقاته قد جعله الحنفية فى مرتبة بين الآحاد، وبين المتواتر، فخصصوا به القرآن، وزادوا به على أحكامه، وليست أحاديث الآحاد عندهم لها هذا الشأن.

فالتفرقة بين المشهور والآحاد تظهر ثمرتها عند الحنفية الذين لايجعلون أحاديث الآحاد تبلغ درجة تخصيص القرآن، أما غيرهم الذى يجعل أحاديث الآحاد مخصصة للقرآن بإطلاق كأحمد والشافعى أو عند معاضدتها بعمل أهل المدينة، أو قياس، كما هو رأى المالكية، فإنهم لايفرقون بين الآحاد والمشهور إلا من حيث كثرة الرواة وهى تعطيه قوة عند الترجيح.

١١٤ – وحديث الآحاد أو خبر الخاصة كما يسميه الشافعى، ومن كان فى عصره من العلماء هو كل خبر يرويه الواحد، أو الاثنان، أو الأكثر من ذلك، ولا يتوافر فيه سبب الشهرة.

ونسبة حديث الآحاد إلى رسول الله ﷺ إنما هو على سبيل الظن الراجح، لا على سبيل العلم اليقينى، ولذلك سار جمهور علماء المسلمين على أحاديث الآحاد من الثقة والعدل، والاحتجاج بها فى العمل دون الاعتقاد؛ لأن الاعتقاد يجب أن يبنى على أدلة يقينية لا على شبهة؛ إذ الاعتقاد علم جازم عن دليل، وذلك لايكون بدليل ظنى فيه شبهة، أما العمل فيبنى على الرجحان؛ ويكفى فيه نفى الاحتمال الناشئ عن دليل، لانفى مطلق احتمال. وكون الراوى عدلا ثقة يغلب جانب الصدق على جانب الكذب، فيكون احتمال الكذب غير ناشئ عن دليل، واحتمال الصدق يؤيده الدليل، فيكون العمل على مقتضاه، هكذا يسير الناس فى أقضيتهم، وهكذا يسيرون فى معاملاتهم أو عملهم، ولو كانت الأحكام والأعمال لاتستقيم إلا إذا بنيت على أدلة لاشبهة فيها لتعطلت الأحكام، وما استقامت أمور الناس، وما قضى بحق، ولادفع باطل.

١١٥ – هذا رأى الجمهور فى حديث الآحاد يأخذون به فى العمل دون الاعتقاد فهل يسلك أحمد ذلك المسلك، فيرده فى الاعتقاد، ويقبله فى العمل؟

إن الدارس للآراء التى أعلنها أحمد فى العقائد، وفيما عليه السلف الصالح، وفى منهاج السنة فى رسائله وإجاباته عما كان يسأله عنه أهل عصره يجدها تدل على أنه كان يقبل أحاديث الآحاد فى الاعتقاد، ويسير على مقتضاها، ولايقتصر فى الأخذ بها على

العمل، فالإيمان بعذاب القبر، والإيمان بمنكر ونكير، والإيمان بالحوض والشفاعة، والإيمان بأن الموحدين يخرجون من النار بعد أن يمتحنوا بها، كل هذا أخذه من الأحاديث، وهى أخبار آحاد، فدل على أنه لفرط تورعه يسلك بكل ما جاءت السنة فى اعتقاده وعمله معاً.

وإنه ليقول فى رسالته إلى مسدد بن مسرهد البصرى: «والميزان حق، والصراط حق... والإيمان بالحوض والشفاعة حق، والإيمان بالعرش والكرسى، والإيمان بملك الموت، وأنه يقبض الأرواح، ثم يرد الأرواح إلى الأجساد، والإيمان بالنفخ فى الصور، والدجال خارج فى هذه الأمة، وينزل عيسى بن مريم فيقتله»(١).

وهذه الأمور أكثرها ثابت بأخبار الآحاد.

وإن أحمد رضى الله عنه قد أشربت روحه حب النبى وأصحابه، فصار كل ما يسند إليه ﷺ بسند يرتضيه يقبله، ويستولى على نفسه، ويتغلغل فى إحساسه وشعوره، حتى يصير ما يتضمنه فى ضمن معتقداته، فيؤمن بكل ما جاءت به السنة، كما يؤمن بكل ما جاء به الكتاب الكريم، ولايفرق فى الأخذ بأحاديث رسول الله ﷺ بين عمل واعتقاد، ولابين أعمال الجوارح، وإذعان القلب والعقل.

١١٦ - والقسم الرابع من الأحاديث التى جرى الاحتجاج بها الحديث المرسل، وللحديث المرسل اصطلاحان (أحدهما) اصطلاح المحدثين فيطلقونه على الحديث الذى يتصل فيه السند إلى التابعى، ويترك التابعى ذكر الصحابى الذى روى عنه قبل النبى ﷺ، وإذا انقطع السند دون التابعى سمى منقطعاً ولايسمى مرسلا.

(وثانيهما) أن كل حديث لم يذكر فيه السند متصلا إلى رسول الله ﷺ يسمى مرسلا، سواء كان الانقطاع عند الصحابى أو دونه، ويشمل هذا إرسال التابعى وعدم ذكر الصحابى، وإرسال الصحابى فيما لم يسمعه عن النبى ﷺ بأن يروى الصحابى خبراً أثبت يقيناً أنه لم يكن فى صحبة النبى فى الوقت الذى أسند القول إلى النبى ﷺ، ويشمل إرسال العدل فى أى عصر من العصور.

وهذا الإطلاق الأخير شائع فى لغة الفقهاء فى عصر الأئمة، وبعض الكتاب فى علم أصول الفقه، والإطلاق الأول هو المشهور عند المحدثين .

---

(١) ص ١٩٦ من المناقب لابن الجوزى.

١١٧ - وحجية المرسل فى الأحكام الشرعية موضع نظر عند العلماء، فقد رده بعض المحدثين واعتبره من الأحاديث الضعيفة التى لايحتج بها فى العمل، وقد ذكر النووى فى التقريب أن ذلك رأى جميع المحدثين، وكثير من الفقهاء وأصحاب الأصول، والعلة فى رده هو جهل من روى عنه وعدم تسميته، لأنه إذا كانت الرواية عن المسمى المجهول مردودة فأولى أن ترد عمن لايسمى قط(١).

ولكن ذلك الرأى هو غير المشهور عند الفقهاء، بل المشهور عند الفقهاء غيره إذ المذاهب الأربعة على قبوله، وبعضهم قبله بإطلاق، وجعله فى مرتبة المسند على سواء، وبعضهم قبله بإطلاق، ولكن أخره عن المسند، وبعضهم مع تأخيره عن المسند قيد قبوله بشروط أوجب تحققها فيه، وذلك هو الشافعى.

فأبو حنيفة رضى الله عنه قبل المرسل إذا كان الذى أرسل صحابياً أو تابعياً بأن لم يذكر الصحابى الذى روى عنه، أو تابعاً للتابعين، بأن لم يذكر التابعى الذى روى عنه، أما الإرسال من بعد تابع التابعين فغير مقبول، كما تقول كتب الحنفية، ومالك رضى الله عنه يقبل المرسلات ويقبل البلاغات ويفتى على أساسها مع أنه هو الذى كان يشدد فى قبول الرواية، وذلك لأنه كان يقبل المرسل من الرجل الذى يثق به، وينتقيه، فهو كان يتشدد فى البحث عن الرجل الذى يكون ثقة، فإذا كان مستوفياً لكل شروطه اطمأن إليه، وقبل منه سنده، ومرسله، وبلاغته،، فالتشديد فى الاختيار هو سبب الاطمئنان، وقبول الإرسال.

فليس قبول مالك وأبى حنيفة للإرسال دليلا على التساهل فى الرواية وليسوا يجيزون الإرسال من كل شخص ويقبلون الإرسال من أى شخص، بل يقبلون إرسال الثقات الذين عرفوهم متصفين بالصدق، وأنهم إن أرسلوا فعن بينة، وعن ثقة، وربما كان إرسالهم سببه شهرة مايروونه، وكثرة من أخذوه عنهم، ولقد صرح بذلك بعض التابعين، فالحسن البصرى يقول: «كنت إذا اجتمع أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالا» ويقول: «متى قلت: حدثنى فلان فهو حديثه لاغير، ومتى قلت: قال رسول الله ﷺ فقد سمعته من سبعين أو أكثر».

---

(١) ويستدل النووى لذلك أيضاً بقوله: «إن الراوى الذى يصل التابعى بالرسول يحتمل أن يكون صحابياً، ويحتمل أن يكون تابعيا، وإذا كان تابعياً، فيحتمل أن يكون ضعيفاً، ويحتمل أن يكون ثقة، ويحتمل أن يكون هذا التابعى الذى لم يذكره روى عن صحابى أو تابعى ضعيف أو ثقة، ومع كل هذه الاحتمالات لايمكن أن يكون حجة»

ولقد روى أن الأعمش قال: قلت لإبراهيم: «إذا رويت لى حديثاً عن عبد الله فأسنده لى، فقال: إذا قلت لك حدثنى فلان عن عبد الله، فهو الذى روى لى ذلك، وإذا قلت: قال عبدالله، فقد رواه لى غير واحد».

ويظهر أن الإرسال كان هو الكثير بين التابعين وتابعى التابعين قبل أن يكثر الكذب على رسول الله ﷺ فلما كثر اضطر العلماء إلى الإسناد، ليعرف الراوى، فتعرف نحلته، ولقد قال فى ذلك ابن سيرين من التابعين: «ما كنا نسند الحديث إلى أن وقعت الفتنة».

لهذا كله قبل مالك وأبو حنيفة الإرسال فى الحدود التى لاحظناها، ويظهر من تتبع موطأ مالك، وكتب الآثار المتصلة فى إسنادها إلى أبى حنيفة أن المرسل عندهما فى مرتبة خبر الآحاد، فعند تعارضهما يرجح بينهما بطرق الترجيح التى تتبع عند تعارض خبرين، قوتهما من حيث النسبة المجردة واحدة، وإذا كنا قد وجدنا نظراً مختلفاً عند أتباع هذين الإمامين من بعد، فإن هذا رأيهما ونظرهما.

هذا رأى الذين قبلوا المرسل من الأئمة بإطلاق، ولم يشترطوا إلا الضبط والعدالة فيمن يروى إليهم.

١١٨ - أما رأى الشافعى، وهو الذى لم يضع المرسل فى مرتبة المسند، ولم يقبله بعد تنزيل رتبته إلا بقيود، فلأنه أستاذ أحمد نبين رأيه بعض التبيين، لأن بيانه لرأى تلقاه أحمد، وكان موضع دراسة له، وقبله أو تأثر به.

إن الشافعى يقبل المرسل من الأحاديث فى الجملة، ولكنه يشترط لقبوله شرطين - أحدهما فى الراوى المرسل، وثانيهما فى الحديث المرسل، فهو يشترط فى الراوى المرسل أن يكون تابعياً، ومن كبار التابعين الذين التقوا بعدد كبير من الصحابة، كسعيد بن المسيب والحسن البصرى، فهو لايقبل من التابعين الذين لم يلتقوا بكثير من الصحابة.

وأما الشرط الذى يشترطه فى الخبر المرسل ليقبله فهو أن يكون له شاهد يزكى قبوله، وذلك بواحد من أمور أربعة:

أولها: أن يكون الحفاظ الثقات المأمونون قد رووا معناه مسنداً إلى النبى ﷺ، فإن ذلك شهادة بصحة الخبر الذى أرسل، وعندى أن الحجة حينئذ تكون فى معنى مارووا، وهو مروى بسند متصل.

ثانيها: أن يشهد له مرسل آخر غيره روى بغير طريقه، فإن وجد ذلك كان مسوغاً لقبولهما، لمعاضدة بعضهما للآخر، ومرتبة هذه الشهادة دون الأولى، لأن معاضدة بعضهما المسند أقوى من معاضدة المرسل.

ثالثها: أن يشهد له فتوى أو قول الصحابي من أصحاب رسول الله ﷺ، فإن هذه الموافقة دليل على أن المرسل له أصل معتبر عند الصحابة أو بعضهم، ولذلك أفتوا بمثله، وهذه مرتبة فى الشهادة دون الثانية.

ورابعها: أن تقبل هذا المرسل جماعات من أهل العلم، ويفتون بمثل ما جاء به، فإذا قبل مالك أو أبو حنيفة أو إبراهيم أو سفيان بن عيينة، أو سفيان الثورى، كان ذلك شهادة مزكية أو مسوغة للقبول، وهذه دون المراتب الثلاث السابقة.

والمرسل عند الشافعى لايكون فى قوة المتصل، كما قررنا، فإن تعارض متصل ومرسل، قدم المتصل، ويقول الشافعى فى تعليل ذلك «إن معنى المنقطع مغيب، يحتمل أن يكون حمل عمن يرغب عن الرواية عنه إذا سمى، وإن بعض المنقطعات وإن وافقه مرسل مثله، فقد يحتمل أن يكون مخرجهما واحداً من حيث لو سمى لم يقبل».

١١٩- هذا نظر الشافعى أستاذ أحمد فى ذلك، ونراه قد وافقه فى بعض قوله، وخالفه فى بعض آخر، وقد اعتبر أحمد المرسلات من الأحاديث حجة، ولكنه أخرها عن فتوى الصحابة، ووضعها فى قرن مع الأحاديث الضعيفة، وهو بهذا خالف شيخه، ووافقه، فخالفه فى أن المرسل مؤخر عن فتوى الصحابى، فهو يقدمها عليه، إذ يعتبر فتاوى الصحابة من السنة على ما سنبين إن شاء الله تعالى عند الكلام فيها.

وفى حال الضرورة يقبلها كما يقبل الأحاديث الضعيفة، لأنه يؤثر الفتوى بها على القياس والرأى، إذ لايقدم على القياس إلا عند الضرورة القصوى، ولايمكنه أن يكون فى ضرورة قصوى، وعنده مندوحة بقبول حديث منسوب لرسول الله ﷺ، وإن كان منقطع السند وليس متصلا.

ولكنا ونحن نقرر هذا نجد من الحق أن نقول أن أحمد رضى الله عنه اعتبر المرسل من قبيل الأخبار الضعيفة التى يكون الأصل ردها، وعدم قبولها، ولذلك قدم عليه فتوى

الصحابى، وهو لا يقدم هذه الفتوى على حديث صحيح قط فتقديمها عليه دليل على أنه يعتبره ضعيفاً لاصحيحاً، وهو بذلك ينحو نحو المحدثين الذين يقررون أن الحديث المرسل من قبيل الحديث الضعيف، لامن قبيل الحديث الصحيح، وإنما أفتى به فى حال الضرورة، لأنه لايريد أن يفتى فى الدين بشئ من عنده، وعنده أثر يستأنس به، فهو يأخذ به، مادام ليس له إمام من الصحابة يفتى بفتواه.

وبذلك نستطيع أن نقول أن أحمد لم يكن متسامحاً فى قبول المرسلات أكثر من شيخه الشافعى، بل كان لها أكثر رداً، لأنه وضعها فى سجل الأحاديث الضعيفة، وإن أفتى بها عند الضرورة، فلأنها مثلها.

١٢٠ – وهنا نلاحظ تدرجاً زمنياً فى قبول المرسلات، والأحاديث المنقطعة والاحتجاج بها، فإنه كلما كان الإمام أسبق زمناً كان أكثر قبولا للمرسل، فأبو حنيفة ومالك والأوزاعى، وسفيان بن عيينة وغيرهم ممن عاصرهم كانوا يقبلون مرسلات الأحاديث، ولايشترطون إلا الثقة بمن ينقل إليهم ويحكون عنه، فلما جاء الشافعى وجدناه قد شدد فى شروط قبوله، ووضع القيود، وضبط الضوابط، واشترط الشهادات المزكية، حتى إذا جاء أحمد وضعه فى سجل الأحاديث الضعيفة وقبله فى حال قبولها، وشيخه قدم عليه المتصل بإطلاق، وهو قدم عليه فتوى الصحابة، ولما جاء المحدثون من بعد أحمد كانوا بالنسبة للمرسلات أكثر رداً، فضعفوها، ولم يأخذ أكثرهم بها.

ولمَ كان ذلك التدرج الزمنى؟ الجواب عن ذلك واضح من مطوى ما قلناه فإنه كلما كان الزمن أقرب إلى الرسول ﷺ كان المجهولون الذين لم يذكروا أقرب إلى فرض الثقة، ولأن الرواة الذين ذكروا الحديث من غير أن يذكروهم أهل للثقة بهم، والاطمئنان إلى أنهم لاينقلون إلا عن ثقات عدول ضابطين، وما كان فى الإمكان بعد أن تعددت الطبقات بين الفقهاء والنبى ﷺ، كما فى عصر أحمد والشافعى، أن يطمئنوا ذلك الاطمئنان، وأن يثقوا بحال الذين لم يذكروا تلك الثقة.

وننبه هنا إلى أن أحمد رضى الله عنه لم يكن يشترط فى الرواة الذين يتلقى عليهم ويأخذ عنهم بالشفاه والكتابة ما كان يشترطه أبو حنيفة ومالك رضى الله عنهما من الضبط، ولذلك ما كان له أن يطمئن إلى من لا يذكرون – اطمئنانهم.

١٢١ - ولننتقل بعد ذلك إلى بيان ما كان يشترطه أحمد فى الرواة، ومقدار تشدده أو تساهله، ونقده الأحاديث عند دراستها، أكان يصنع صنيع السابقين وشيخه الشافعى، أم كان ينحو غير منحاهم ومنحاه؟

كان أحمد فى مسنده لايروى عن الكذابين، بل يروى عن الثقات العدول، فهو يروى عمن عرف بالتقوى، واشتهر بالصدق، ولايرد الحديث لنقد فى متنه إلا إذا عارضه غيره، ولايشترط لقبوله عرضه على كتاب الله سبحانه وتعالى، بل يعتبر السنة مفسرة الكتاب، ودلائله، وهى بهذه المرتبة الموضحة، ولذا جاء فى رسالته لمسدد بن مسرهد البصرى مانصه:

«السنة عندنا آثار رسول الله ﷺ، والسنة تفسر القرآن وهى دلائل القرآن، وليس فى السنة قياس ولاتضرب لها الأمثال، ولاتدرك بالعقول والأهواء، إنما هى الاتباع، وترك الهوى».فهو لايشترط لقبول السنة، موافقتها للقواعد، ولاعرضها عليها، بل يقبلها جميعها، ولايرد من السنن إلا ما يعارض سنناً أقوى سنداً منها، وأوثق رجالا وأكثر عدداً، وشهرة واستفاضة، فهو يرد الخبر بسنة أقوى، لكيلا يخرج من السنة، بل يكون فى رد بعض الأخبار فى دائرتها، لايخرج منها.

وكان يقبل عن أهل التقوى الذين لم يعرفوا بالكذب، وإن كان فى ضبطهم نقص: فهو يدون ما يأخذ عنهم، ويقبل روايتهم، ويعتبر بها، ويوازن بينها وبين غيرها، وإن عارضها ماهو أوثق منها ردها، فهو يردها بسند أقوى ولايمنع الأخذ بها منعاً مجرداً، وقد قال فى ذلك ابن تيمية:

«قد يكون الرجل عندهم ضعيفاً لكثرة الغلط فى حديثه، ويكون حديثه الغالب عليه الصحة، فيروون عنه لأجل الاعتبار والاعتضاد، فإن تعدد الطرق وكثرتها يقوى بعضها بعضاً، حتى يحصل العلم بها.. وهنا مثل عبد الله بن لهيعة فانه كان من أكابر علماء المسلمين، وكان قاضياً بمصر، كثير الحديث، ولكن احترقت كتبه، فصار يحدث من حفظه، فوقع فى حديثه غلط كثير مع أن الغالب على حديثه الصحة، قال أحمد بن حنبل: قد أكتب حديث الرجل للاعتبار به مثل ابن لهيعة.

ويقول أيضاً: «هذه طريقة أحمد بن حنبل، لم يرو فى سنده عمن يعرف أنه يتعمد الكذب، لكن يروى عمن عرف منه الغلط للاعتبار به، والاعتضاد».

ونرى من هذا أن أحمد رضى الله عنه ما كان يمتنع عن رواية إلا من عرف بأنه يتعمد الكذب، أما أهل التقى، فإنه يروى عنهم، ويأخذ بحديثهم، ولو كانوا غير ضابطين، ولكن إن وجد حديث لغيرهم أوثق منهم لضبطه رد حديثهم، وأخذ بغيره.

ولكن يجب التنبيه إلى أمر دلت عليه النصوص السابقة، وهو أن يدرس أحاديث غير الضابطين، وينقدها بما عنده من آثار أخرى، لجريان بعض الشك فى شأنها، لأن كثرة الغلط مهما تكن تقوى الراوى لاتمنع الاحتمال أو الشك بسبب ضعف الضبط.

١٢٢ – تكلمنا فيما مضى عن السنة من حيث اتصال سندها وانقطاعه ومن حيث توافرها، واشتهارها، وانفرادها بالثقة بها، وذكرنا ما يقبله أحمد، ودرجته فى الاحتجاج، ومقدار قوته فى الاستدلال.

وبقى بعد ذلك أن نتكلم فى ترتيب المحدثين للأحاديث، أو ترتيبهم لأخبار الآحاد، وما يأخذ به أحمد منها، ولن نخوض بالتفصيل فى أسماء الأحاديث، بل سنذكر مراتب ثلاثا للأحاديث عندهم، وهى الأحاديث الصحيحة، والأحاديث الحسنة، والأحاديث الضعيفة، وكيف كان يفتى أحمد بالأحاديث الضعيفة، إن لم يجد صحيحاً ولاحسناً.

١٢٣ – يعرف المحدثون الحديث الصحيح بأنه ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله، وسلم من شذوذ وعلة، فخرج بالاتصال المنقطع والمرسل على رأى من يقبله، لأن السند لم يتصل برسول الله ﷺ، وبالعدالة من لم يكن معروف العدالة ومن كان مجروحاً، وخرج بالضابط ما يكون راوية غير حافظ ولامستيقظ أو كان فيه غفلة، وكثير الخطأ، ونحو ذلك، ويراد بالشذوذ ما يرويه الثقة مخالفاً لرواية الناس، وبالعلة ما فيه أسباب خفية قادحة، كأن يدل البحث على وجود ذى غفلة فى إسناده، أو يكون المسند مخالفاً لقاعدة عامة دل الاستقراء الشرعى على وجودها وتضافرت المصادر من السنة عليها.

والحديث الحسن هو الحديث المتصل، الذى يرويه راو غير كامل الثقة، ولكنه قريب منها، أو يرويه ثقة، ولكن السند غير متصل بل مرسل، ولكن يروى كلاهما من أكثر من وجه، والشرط فيه أيضاً سلامته من الشذوذ والعلة، فتعدد الأوجه جعله حجة، وجعله المتفقه يحسن الظن بالرواة.

والحديث الحسن مرتبته دون مرتبة الحديث الصحيح، ولذا يقدم هذا عليه فى الاستدلال إن تعارضا.

وقد ذكر ابن تيمية فى الحسن: إن الحسن ما تعددت طرقه، ولم يكن فيهم متهم بالكذب، ولم يكن شاذاً، وهو دون الصحيح الذى عرفت عدالة ناقليه وضبطهم.

والضعيف كما عرفه النووى مالم توجد فيه شروط الصحة، ولاشروط الحسن بأن كان رواته غير عدول، ولم يكونوا مستورين، بل عرفوا بالكذب، أو كانوا مستورين، ولم تتعدد أوجه روايتهم، أو كان فى الخبر شذوذ أو علة مخفية، فإن هذه الأسباب توجب ضعف الخبر، كما كان عكسها موجباً الحكم بصحتها أو حسنها.

وإن الأخبار الضعيفة مراتب، أبعدها عن القبول فى الموضوع الذى قام الدليل على كذبه، ولقد قال السخاوى «واعلم أنهم كما تكلموا فى أصح الأسانيد تكلموا فى أوهى الأسانيد: وفائدته ترجيح بعض الأسانيد على بعض، وتمييز ما يصلح للاعتبار».

وإن من الضعيف ما يرتقى عند الدراسة إلى درجة الحسن، بأن تكثر طرقه كثرة ترفعه إلى درجة رواية المستورين أو ذوى الحفظ السيئ فيرتفع إلى درجة الحسن، ولقد جاء ذلك فى «التدريب» ففيه:

«إن الضعيف لكذب راويه أو لفسقه لاينجبر بتعدد طرقه المماثلة له لقوة الضعف، وتقاعد هذا الجابر، نعم يرتقى بمجموعه عن كونه منكراً، أولا أصل له، وربما كثرت الطرق، حتى أوصلته إلى درجة المستور، والسيئ الحفظ بحيث إذا وجد طريق آخر، فيه ضعيف قريب محتمل ارتقى بمجموع ذلك إلى درجة الحسن».

ولقد قال النووى: «الحديث الضعيف عند تعدد الطرق يرتقى عن الضعف إلى الحسن، ويصير مقبولا به» ونرى من هذا أن الضعيف قد يصير حسناً يعمل به، ولكن لايكون العمل بالضعيف منفرداً، بل بالمجموعة التى تعددت طرقها، وكونت ثقة بالمنقول، لا بآحاد الناقلين.

١٢٤ - وتقسيم الحديث إلى هذه الأقسام الثلاثة لم يكن معروفاً فى عصر أحمد رضى الله عنه، بل جاء من بعده، إنما كانت الأحاديث عند أحمد إما صحيحة تتوافر فيها كل حدود الحديث الصحيح، فتقبل: وإما أحاديث ضعيفة لايتوافر فيها ذلك الحد، ولاينطبق عليها، فتكون ضعيفة، وعلى ذلك يدخل الحسن فيها كما يدخل الضعيف الذى تعددت طرقه، ورفعته إلى درجة الحسن ولقد قال فى ذلك ابن تيمية: «أول من عرف أنه قسم الحديث إلى

صحيح وحسن وضعيف أبو عيسى الترمذى، ولم تعرف هذه القسمة عن أحد قبله، وقد بين أبو عيسى مراده بذلك، فذكر أن الحسن ما تعددت طرقه، ولم يكن فيهم متهم بالكذب، ولم يكن شاذاً، وهو دون الصحيح الذى عرفت عدالة ناقليه وضبطهم وقال: الضعيف الذى عرف أن ناقله متهم بالكذب ردئ الحفظ، فإنه إذا رواه المجهول خيف أن يكون كاذباً، أو سيئ الحفظ، فإذا وافقه آخر لم يأخذ عنه عرف أنه لم يتعد كذبه، واتفاق الاثنين على لفظ واحد طويل قد يكون ممتنعاً، وقد يكون بعيداً، ولما كان تجويز اتفاقهما فى ذلك ممكناً نزل من درجة الصحيح - وأما من كان قبل الترمذى من العلماء، فما عرف عنهم هذا التقسيم الثلاثى، لكن كانوا يقسمونه إلى صحيح وضعيف، والضعيف كان عندهم نوعين: «ضعيف ضعفاً لايمنع العمل به، وهو يشبه الحسن فى اصطلاح الترمذى، وضعيف ضعفاً يوجب تركه، وهو الواهى».

وترى من هذا التوضيح أنه فى عصر أحمد لم يكن إلا صحيح، رواته ثقات لاشذوذ فيه، ولاعلة، وضعيف لم يكن رواته من الثقات، وأنه أحياناً يعمل به إذا لم يكونوا من المتهمين بالكذب، وتعددت الأوجه، أو كانوا متهمين وكثرت أوجه الروايات بهم، وهذا هو الحسن، وما فى منزلة الحسن، فإن لم يكن كذلك كان واهياً أو موضوعاً لايلتفت إليه.

١٢٥ - وإنما خضنا فى ذكر هذه الأقسام، وتوضيح هذه الضروب من الروايات، لأنه روى عن الإمام أحمد رضى الله عنه أنه كان يعمل بالضعيف من الأخبار، وإن كانت منزلته فى العمل بعد فتاوى الصحابة، ولقد قرر العلماء أن مسند أحمد كان فيه الضعيف من الأخبار كما ذكرنا، وكان هو يقبل الرواية عن الضعفاء، إذا لم يعرفوا بالكذب، فكان يروى عن بعض الذين لم يشتهروا بالضبط، كابن لهيعة وغيره ممن كثر خطؤهم فى الرواية والنقل، وإن لم يكونوا من أهل الكذب الذين يتعمدونه، بل كانوا من أهل التقوى والصلاح.

١٢٦ - وقبل أن نحرر رأى الإمام أحمد رضى الله عنه ونبين الأسس التى بنى عليها الأخذ بضعيف الأخبار - نقول إن المذاهب ثلاثة فى العمل بالخبر الضعيف :

أولها - أنه لايعمل به مطلقاً، لا فى الأحكام الشرعية ولا فى المواعظ، وهو مذهب كبار الحفاظ والمحدثين، كالبخارى ومسلم، ولقد شنع مسلم على كل من يأخذ بحديث ضعيف، وقال فى ذلك فى المقدمة التى افتتح بها صحيحه:

«إن الواجب على كل واحد عرف التمييز بين صحيح الروايات وسقيمها، وثقات الناقلين لها من المتهمين، ألا يروى منها إلا ما عرف صحة نجاحه والستارة فى ناقليه، وأن ينفى منها ما كان من أهل التهم، والمعاندين من أهل البدع، والدليل على أن الذى قلنا هو اللازم دون ما خالفه قول الله جل ذكره: «يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين»[1] وقال جل ثناؤه «ممن ترضون من الشهداء»[2] وقال عز وجل: «وأشهدوا ذوى عدل منكم»[3] فدل بما ذكرنا من هذه الآى أن خبر الفاسق ساقط غير مقبول، وأن شهادة غير العدل مردودة، والخبر وإن فارق معناه الشهادة فى بعض الوجوه، فقد يجتمعان فى أعظم معانيهما».

ويروى فى التحذير من أخبار القصاص والصالحين الذين يروون أخباراً فى الترغيب والترهيب، عن عاصم: لاتجالسوا القصاص، وعن يحيى بن سعيد القطان: لم نر فى الصالحين شيئاً أكذب منهم فى الحديث، وفى رواية: لم نر أهل الخير فى شئ أكذب منهم فى الحديث، يعنى أنه يجرى الكذب على لسانهم، ولايتعمدون الكذب.

ووجه ذلك الرأى، أن هذا الدين لايؤخذ فيه إلا بكتاب أو سنة ثابتة، والأخبار الضعيفة ليست سنة ثابتة، والأخذ بها زيادة فى الدين بغير علم وحجة، بل الأخذ بها يدخل فى ضمن المنهى عنه فى قوله تعالى: «ولاتقف ماليس لك به علم»[4] والأخذ بها أخذ بأقوال الفساق، ومن لايحسنون النقل فى الدين، وذلك كله لايجوز، وإنه خير للرجل أن يقول برأيه فى أمر لانص فيه، وإن أخطأ فخطؤه منسوب إليه من أن ينسب إلى الرسول ما لم يثبت أنه قال، ولأجل هذا لم يأخذ أولئك بحديث ضعيف قط، إلا إذا روى من وجوه كثيرة، وارتفع إلى مرتبة الحسن.

١٢٧ - (الرأى الثانى) أنه يعمل به فى الفضائل، وينسب هذا القول إلى طائفة من علماء الفقه والأثر، فابن عبد البر يقول: «أحاديث الفضائل لايحتاج فيها إلى ما يحتج به» وقال الحاكم: «سمعت أبا زكريا العنبرى يقول: «الخبر إذا لم يحرم حلالا ولم يحل حراما، ولم يوجب حكما، وكان فى ترغيب أو ترهيب أغمض عنه وتسوهل فى روايته» وعن عبدالرحمن بن مهدى كما أخرجه البيقهى: إذا روينا عن النبى ﷺ فى الحلال والحرام

(١) الحجرات : ٦. (٢) البقرة : ٢٨٢.
(٣) الطلاق : ٢. (٤) الإسراء : ٣٦.

والأحكام شددنا فى الأسانيد وانتقدنا فى الرجال، وإذا روينا فى الفضائل والعقاب سهلنا فى الأسانيد وتسامحنا فى الأحاديث، وروى مثل هذا عن أحمد بن حنبل رضى الله عنه فقد قال كما روى الميمونى عنه: الأحاديث الرقائق يحتمل أن يتساهل فيها، حتى يجئ شئ فيه حكم، وقد روى عنه أنه قال فى سيرة ابن إسحق: ابن إسحق رجل يكتب الأحاديث (أى فى المغازى ونحوها) وإذا جاء الحلال والحرام أرونا قوماً هكذا، وقبض أصابعه الأربعة، إشارة إلى القوة فى الوثوق.

وإن هذا الكلام يدل بنصوصه على أمرين:

(أحدهما) أن من كبار العلماء من يتساهل فى قبول أخبار الضعاف، إذا كانت فى ترغيب أو ترهيب، وعندى فى هذا الأمر أنهم إن قصدوا قبول معانى هذه الأحاديث فأمر صحيح، ولكنه لا جدوى فيه، لأنها تأتى فى فضائل مقررة بالأحكام العامة فى الإسلام، فلا جدوى فى قبول الأحاديث؛ لأن هذه الأمور ثابتة من غير طريقها، ولاتحتاج إلى تقريرها، وإن قصدوا الحكم بصحة النسبة إلى الرسول فإن ذلك حكم بأن الرسول قال، مع أنه لم يأت بسند صحيح نسبة القول إليه، وإن كلامهم إن حملناه على وجه يقبل نقول إنهم لم يتشددوا فى تحرى النسبة إلا عند التحليل والتحريم حيث تكون الثمرة تكليفاً فيه طلب أو منع أو إباحة، وذلك أخطر من مجرد النسبة.

(وثانى الأمرين) اللذين تدل عليهما النقول السابقة أن أحمد بن حنبل كان يتساهل فى الرواية إذا لم تكن فى تحليل أو تحريم، وأنه يشدد إذا كانت كذلك، وإن هذا ينتهى إلى أن أحمد كان يقبل الضعاف فقط فى الفضائل والمغازى والترغيب والترهيب، وأما التحليل والتحريم، فإنه لايقبل إلا ما يكون من ثقة مقبول، لاسبيل إلى رد روايته، ولكن نقل عنه الأخذ بالضعاف إذا لم يكن ما يعتمد عليه إلا الرأى قبول خبر ضعيف، فيختار الثانى حتى لايقول فى دين الله برأى نفسه.

١٢٨ – (الرأى الثالث) هو العمل بالضعيف إذا لم يكن فى الباب حديث صحيح أو حسن، وعزى ذلك القول إلى أبى داود، وهو قول أحمد بن حنبل رضى الله عنه، ولكن ذلك إذا لم يكن ثمة فتوى صحابى، فإن فتوى الصحابى تقدم عليه، وسنقرر ذلك قريباً.

ولقد شرط الحافظ ابن حجر ثلاثة شروط للأخذ بالضعيف عند من يأخذون، وتلك الشروط الثلاثة هى:

(١) أن يكون الضعف غير شديد فيخرج من انفرد من الكاذبين والمتهمين بالكذب، ومن فحش غلطه، ولقد قال بعض العلماء إن ذلك الشرط متفق عليه.

(٢) أن يندرج تحت أصل معمول به، بحيث لايكون العمل به غريباً عن قواعد الإسلام المعروفة الثابتة المقررة.

(٣) ألا يعتقد عند العمل به ثبوته، بل يعتقد الاحتياط، أى أنه يأخذ به، لأنه لايريد أن يتهجم على الدين برأيه، ويأخذ بالخبر لا على أنه حديث صحيح النسبة، بل على احتمال صحة النسبة.

١٢٩ - هذه هى الأقوال الثلاثة فى العمل بالحديث الضعيف، وأحمد من الذين يأخذون بالحديث الضعيف ويقدمونه على الرأى، وقد نقلنا لك فى صدر كلامنا فى أصوله عن ابن القيم ما يؤيد ذلك، ولكنه لايجعل الحديث الضعيف فى مرتبة الصحيح، بل يؤخره عن فتوى الصحابى كما بينًا.

ولقد نصح أحمد بذلك فى رواية ابنه عبد الله، فقد روى عنه أنه قال:

لا تكاد ترى أحداً ينظر فى الرأى إلا وفى قلبه غل، والحديث الضعيف أحب إلى من الرأى. وقال عبد الله: سألته عن الرجل يكون ببلد لايجد فيه إلا صاحب حديث لايدرى صحيحه من سقيمه، وصاحب رأى فمن يسأل ؟ قال: يسأل صاحب الحديث، ولايسأل صاحب الرأى.

ولقد ذكر ابن الجوزى أن أحمد كان يقدم الحديث الضعيف على القياس، ولقد روى عنه أنه قال لابنه عبد الله: «يا بنى لا أخالف ما ضعف من الحديث إذا لم يكن فى الباب شئ يدفعه».

ولقد قررنا أن مسند أحمد رضى الله عنه كما قرر أهل الخبرة، فيه الضعيف، لأنه كان يريد أن يكون جامعاً لكل ما روى عن أهل عصره، ويجرى على ألسنة الرواة من معاصريه، فكان يجمع كل ما يتلقاه عنهم، ولايرد إلا ما يثبت لديه أن هناك ما يخالفه، ويكون أقوى منه من حيث الثقة، وعدد الرواة، واشتهارهم بالصدق، فهو لايرد شيئاً مما أخذ إلا إذا كان فى الباب شئ يدفعه، كما نقله عنه ابنه عبد الله.

١٣٠ - ولنا أن نأخذ شاهداً لهذا القول من المسند نفسه، وإنك تفتح أى جزء من أجزائه، وأى مسند لواحد من الصحابة تجد بعض الضعيف المروى، دع المنقطع الذى يكون المذكورون من سنده ثقات، كمرسل سعيد بن المسيب وغيره، ولكن اتجه إلى المروى بسند فيه بعض الضعفاء، سواء أكان متصلا أم منقطعاً، ولنضرب لذلك أمثلة ثلاثة، فتحنا مسند عمر فوجدناها فيه، ووجدنا غيرها مما يشابهها؛ وليس أمراً نادراً، وهذه الأمثلة هى:

(أ) أنه يروى عن أبى اليمان الحكم بن نافع، حدثنا أبو بكر عن عبد الله راشد بن سعد عن حمزة بن عبد كلال قال:

«سارع عمر بن الخطاب إلى الشام بعد سيره الأول، كان إليها، حتى إذا شارفها بلغه ومن معه أن الطاعون فاش فيها، فقال له أصحابه ارجع، ولاتقتحم عليه، فلو نزلتها، وهو بها لم نر لك الشخوص عنها، فانصرف راجعاً إلى المدينة، فعرس من ليلته تلك، وأنا أقرب القوم منه، فلما انبعثت انبعث معه فى أثره، فسمعته يقول: ردونى عن الشام بعد أن شارفت عليه، لأن الطاعون فيه، وما منصرفى عنه مؤخراً فى أجلى، وما كان قدومى معجلى عن أجلى، ألا لو قدمت المدينة، ففرغت من حاجات لابدلى منها سرت حتى أدخل الشام، ثم أنزل حمص، فإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: ليبعثن الله منها يوم القيامة سبعين ألفاً، لاحساب ولا عذاب عليهم، مبعثهم فيما بين الزيتون، وحائطها فى البرث الأحمر[1].

فهذا الخبر قال أهل الخبرة بالحديث أنه ضعيف، لأن بعض رجال سنده ضعيف، وهو أبو بكر بن عبد الله بن أبى مريم[2] فهو من الضعفاء.

(ب) حديث أبى داود الطيالسى ، إذ قال : حدثنا أبو عوانة عن داود الأودى عن عبدالرحمن المسلى عن الأشعث بن قيس قال: ضفت عمر، فتناول امرأته فضربها، وقال: ياأشعث احفظ عنى ثلاثاً حفظتهن عن رسول الله ﷺ.

«لاتسل الرجل فيما ضرب امرأته، ولا تنم إلا على وتر ونسيت الثالثة».

---

(١) البرث الأرض اللينة، وقد قال ابن الأثير: «يريد بها أرضاً قريبة من حمص قتل فيها جماعة من الشهداء والصالحين».

(٢) راجع المسند بتحقيق الأستاذ شاكر.

وقد قال المحدثون أن إسناده ضعيف، لأن فيه داود بن يزيد الأودى، ليس بقوى، ويتكلمون فيه، وعبد الرحمن المسلى ذكر أنه من الضعفاء.

(جـ) حديث أبى سعيد، عن عبد العزيز بن محمد، عن صالح بن محمد بن زائدة، عن سالم بن عبد الله، أنه كان مع مسلمة بن عبد الملك فى أرض الروم، فوجد فى متاع رجل غلولا، فسأل سالم بن عبد الله، فقال: حدثنى عبد الله عن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «من وجدتم فى متاعه غلولا فأحرقوه» قال: وأحسبه قال : واضربوه قال : فأخرج متاعه فى السوق، قال فوجد مصحفا، فسأل سالماً، فقال : بعه، وتصدق بثمنه[1] وفيه صالح بن زائدة، وقد قال فيه البخارى «منكر الحديث».

وهكذا نجد فيه بعضاً من الأحاديث التى حكم الخبراء فى هذا الفن أو العلم بأنها أحاديث ضعيفة، وإن كان بعض العلماء يحسنون بعضها، أو وجد ما يعاضد هذه الأحاديث ويرفعها إلى مرتبة الحسن.

١٣١ - أحمد رضى الله عنه يأخذ بالأحاديث الضعيفة، ويظهر أنه يتقيد فى الأخذ بالشروط التى ذكرها العلماء الذين قرروا الأخذ بهذه الأحاديث، وهى ألا يكون الضعيف الذى كان راويه فى الحديث ممن يعتمد الكذب، وأن يرجع الحديث إلى أصل عام، وألا يعتقد ثبوت الحديث، بل يعمل به للاحتياط.

فقد رأيناه رضى الله عنه يذكر الضعيف، ويقرر أن العمل به أحب ليحتاط فى دينه للرأى، ووجدنا الضعفاء الذين كانوا فى إسناد رواياته لم يكونوا ممن يتعمدون الكذب، بل منهم من زكاه بعض العلماء، ومنهم من تتقوى روايته بأسناد أخرى، وإن بعضهم كان ضعفه بسبب قلة ضبطه، ولم يكن متهماً قط فى روايته، بل لقد يقرر ابن تيمية أن الحديث الضعيف فى نظر أحمد، والذى يقبله، هو من قبيل الضعيف الذى يرتفع إلى مرتبة الحسن، وأن أحمد كان يعتبر الضعيف قسيم الصحيح، ولا يعتبر الحسن إلا ضعيفاً، ويقبله بهذا الاسم، ويقول فى ذلك:

«وأما قولنا أن الحديث الضعيف خير من الرأى، ليس المراد به الضعيف المتروك، لكن

---

(١) الغلول هو الخيانة أو السرقة من الغنائم.

المراد به الحسن، وكان الحديث، فى اصطلاح من قبل الترمذى إما صحيح، وإما ضعيف، والضعيف نوعان: ضعيف متروك، وضعيف ليس بمتروك، فتكلم أئمة الحديث بذلك فجاء من لايعرف إلا اصطلاح الترمذى، فسمع قول بعض الأئمة: «الحديث الضعيف أحب إلىَّ من القياس» فظن أنه يحتج بالحديث الذى يضعفه مثل الترمذى، وأخذ يرجح طريقة من يرى أنه اتبع الحديث الصحيح».

وترى من هذا أن ابن تيمية يرى أن ما يسمى ضعيفاً، ويقبله أحمد هو من القسم المسمى بالحسن، ولكن الأحاديث التى ذكرناها، وهى من المسند لم تكن مما حكم عليه المحدثون بأنه من قبيل الحسن، بل هى من قبيل الضعيف، حتى على اصطلاح الترمذى، ومن جاء بعده من المحدثين، وإن لم يكن ضعيفاً معدوداً فى الموضوعات، أو أن رواته ممن يعتمدون الكذب، وهو لم يعاضد بغيره، حتى يرتفع من الضعف إلى الحسن، ولذلك ننتهى من الأمر؛ فنقرر أن أحمد كان يقدم ما يضعف سنده من الأخبار على الرأى، ويعد ذلك من الاحتياط فى الدين، ولايقبل خبراً يحكم بأنه موضوع قط، وفرق بين الضعيف والموضوع، وقد قال الزركشى فى ذلك «بين قولنا موضوع وقولنا لايصح بون كبير، فإن فى الأول إثبات الكذب والاختلاق، وفى الثانى إخبار عن عدم الثبوت، ولايلزم منه إثبات العدم، وهذا يجئ فى كل حديث قال فيه ابن الجوزى لايصح ونحوه».

١٣٢ - وما كان أخذ أحمد بالخبر الضعيف فى سنده الذى يكون له أصل عام فى الشرع ولايعارض حديثاً صحيحاً وارداً فى الدين إلا للاحتياط فى شأن دينه، فاختار أن يفتى بمضمونه للاحتياط؛ أى لاحتمال صحته، لا لثبوت نسبته، وذلك لأن أحمد إذ يروى خبراً ضعيفاً غير ثابت وضعه، ولايجد صحيحاً فى موضوع الفتوى يكون بين حرج: (أحدهما) أن يفتى برأيه، وهو لا يستسيغ ذلك إلا فى حال الضرورة القصوى، إذ لايكون منه مفر، فيفتى راجياً أن يكون صواباً. .

وإن يكن خطأ فخطؤه منسوب إليه، وعند وجود خبر، ولو كان ضعيف السند لايرى أن الضرورة أو الحاجة المسوغة للاجتهاد برأيه قد وجدت، وحال ضعفه لاتنفى احتمال الصدق وخصوصاً أن للحديث أصلا ثابتاً قد يبرر صدقه، أو يرجح جانبه.

(وثانيهما) أن يأخذ بالخبر الضعيف، وفى هذا حرج عليه، لأن الأخذ به قد يكون

سبباً فى الحكم بصحة نسبته، وبذلك ينسب إلى الرسول قولا لم يثبت بطريق سليم كل السلامة، بل أثبته بطريق لا سلامة فيها أو فيها ما يعوق.

فاختار رضى الله عنه طريقاً وسطاً يجمع بين الابتعاد عن الرأى الذى يبغضه فى الدين، وبين عدم إسناد القول إلى الرسول، اختار أن يعمل بموجب الحديث احتياطاً لدينه، وأخذ بجانب احتمال الصدق، مع بقاء الصدق احتمالياً، لا مرجح يرجحه، فهو يعمل بالحديث غير حاكم بصحة النسبة، ولذلك كان يقول فى الحديث، إنه ضعيف وإنه مع ضعفه أحب عندى من الرأى.

وأن أحمد كان يبتعد عن الرأى بذلك، وأحياناً يدفعه تجنب الرأى، فى أن يأخذ بفتاوى بعض الفقهاء السابقين الذين عرفوا بالاتباع دون الابتداع، كمالك والشافعى والثورى، وغيرهم من الفقهاء الذين أوتوا حظاً كبيراً من علم الآثار، وربما كان يسلك ذلك المسلك إذا اجتهد برأيه، ولم تستقم بين يديه مقدمات تنتج حكما يستريح إليه، فكان يعتمد على اجتهاد علماء الأثر على النحو السابق، وكان ذلك كله احتياطاً لدينه، وامتناعاً عن أن يقول فيه بغير علم.

١٣٣ – وإذا كان أحمد يفضل الأخذ بالأخبار الضعيفة على النحو الذى قررنا، على ألا يفتى برأيه، فأولى ألا يأخذ بالرأى أو القياس فى حال وجود حديث صحيح، وعلى ذلك نستطيع أن نقرر أن أحمد رضى الله عنه لايقدم القياس على حديث قط، بل على خبر ضعيف، إذا لم يثبت أنه موضوع.

وهنا نجده يلتقى مع شيخه الشافعى، فى أنه لامجال للرأى مع الحديث بل إنه يسير إلى مدى أوسع من شيخه، لأن شيخه لا يعترف بالحديث الضعيف على أى وجه من الاعتراف فلا يأخذ به، ويقدمه على الرأى، وهذا يقدمه على القياس.

وأما أبو حنيفة ومالك فقد ثبت أنهما يقدمان أحياناً القياس على أخبار الآحاد فطريقتهما مباينة تمام التباين لطريقة أحمد وشيخه، ولطريقة أحمد بشكل خاص، وربما عرضنا لذلك ببعض التفصيل عند الكلام فى القياس.

٣ – فتوى الصحابى

١٣٤ – تخرج كل إمام من الأئمة على طائفة من الفتاوى تكونت من دراستها ملكته الفقهية، وأحسن السير على مقتضاها، ونهج مثل مناهجها، فأبو حنيفة درس الفقه العراقى المنسوب لابن مسعود، وبعض المكى، وتخرج بوجه خاص على فقه إبراهيم النخعى؛ حتى لقد تشابهت طرائقهما فى الاستنباط وتلقى بعد ذلك الفقه على شيخه حماد.

ومالك رضى الله عنه تخرج على فقه الفقهاء السبعة من التابعين، وتلقاه عمن تلقى عليهم، كابن شهاب وربيعة الرأى وغيرهما. وقد أحسن الاستنباط على مثل مناهجهم، إذ قد تكونت ملكته الفقهية على أساس فقههم، والشافعى رضى الله عنه تخرج على ابن عيينة فى الحديث، ثم تخرج على فقه مالك، ووازنه بالفقه العراقى عندما التقى بمحمد بن الحسن، وأحسن الموازنة، وخرج على الناس بدراسة كلية مزج فروعها عقله الكبير الجامع، وكانت تلك الدراسة علم أصول الفقه الذى ضبط موازين الاستنباط، وجمع مقاييس الفقه.

أما أحمد بن حنبل فكانت له مدرسة تجاوز بها الحقب، وعلا إلى عهد الرسول وعهد أصحابه، فتخرج فى الفقه على المجموعة الفقهية التى رويت عن النبى ﷺ فى أقضيته، والأحكام المأثورة عنه ﷺ، ورويت عن أصحابه عليهم السلام فى أقضيتهم وفتاويهم، سواء فى ذلك ما رجعوا فيه إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما اجتهدوا فيه من آراء فكانت تلك المجموعة التى رواها والتى رحل إلى الأقطار الإسلامية فى سبيل جمعها هى المدرسة الفقهية التى تخرج عليها، وتغذى منها غذاء صالحاً بدا فى استنباطه وتخريجاته الفقهية المختلفة، واستطاع بما تلقاه عن الشافعى من طرائق الاستنباط وضوابطه أن يستخرج من تلك المجموعة ويرتبها، كل مرتبته من القوة، وأن يبنى عليها ويخرج، حتى كان فقهه من مشكاتها كما أشار إلى ذلك ابن لابقيم فيما نقلنا عنه آنفا عند الكلام فى أصوله.

١٣٥– وليست المجموعة الفقهية المأثورة عن الصحابة قدراً قليلا لا يخرج فقها، إنما هى قدر كبير جاء فى متنوع الأحداث ومختلف الأقاليم، فكانت جامعاً كبيرا لأحكام جزئية، عالجت أشتاتاً من الحوادث، لأناس تخالفت مشاربهم، وتباينت مسالكهم فى الحياة، فمنها ما عالج أحداثا وقعت فى العراق، ومنها ما عالج ثانية وقعت بمصر أو الشام، ومنها ما عالج أخرى وقعت فى فارس وهكذا، فكانت ألواناً مختلفة من الغذاء الفكرى، وأشكالا متنوعة من العلاج الاجتماعى.

وكان الصحابة مختلفين في قدر الفتيا، فمنهم من أكثر من الإفتاء، ومنهم من كان المأثور من فتواه قليلا، وأكثرهم فتوى عمر، وعلى، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وزيد بن ثابت وعائشة رضى الله عنهم أجمعين، ولقد قال ابن حزم فى هؤلاء الصحابة الستة: «ويمكن أن يجمع فتيا كل واحد مجلد ضخم».

ويلى هؤلاء فى الكثرة عشرون: منهم أبو بكر، وعثمان، ومعاذ، وسعد بن أبى قاص، وطلحة والزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص، وسلمان الفارسى، وجابر، وأم سلمة، وغيرهم.

والسبب فى كثرة الفتوى من الأولين أن بعضهم امتد به الزمن بعد وفاة الرسول صلوات الله وسلامه عليه، وحدثت أحداث كثيرة، فسئلوا عن أحكامها، فأفتوا بما فهموا من الكتاب، وبما سمعوا من الرسول، أو على ضوء هذين الأصلين الكبيرين، وعمر، وعلى، قد وليا أمر المسلمين فسئلا، فأفتيا، وقد نقل ابن سعد فى طبقاته عن محمد بن عمر الأسلمى أنه قال: وإنما كثرت الفتوى عن عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب، لأنهما وليا فسئلا، وقضيا بين الناس، وكل أصحاب رسول الله ﷺ كانوا أئمة يقتدى بهم، ويحفظ عنهم ويستفتون فيفتون.

١٣٦- تخرج أحمد على تلك المجموعة الفقهية الأثر التى كانت نوراً يهتدى به، وكانت قبسة نبوية من علم الرسول صلوات الله وسلامه عليه، ومن علم أصحابه فكان يعض عليها بالنواجذ، يرجع إليها فى كل ما يسأل عنه ويستفتى فيه.

ولذلك كانت أقوال الصحابة وفتاويهم حجة عنده، تلى حجية أحاديث الرسول الصحيحة، وتقدم على المرسل من الأحاديث، والضعيف من الأخبار، وقد اتفق العلماء الذين نقلوا فقهه على ذلك، ولم يختلفوا فيه، فكلهم مجمع على أنه كان يأخذ بفتوى الصحابة، ولايجتهد برأيه ما وجد فى موضوع الفتوى أثراً منقولا عن صحابى.

١٣٧- وإن فتاوى الصحابة كانت عنده درجتان:

(أولاهما) إذا لم يعرف خلاف بينهم فى تلك الفتوى، أو وجد قول لأحدهم ولم يهده استقراؤه إلى قول آخر.

(وثانيهما) إذا اختلفوا فيما بينهم، ووجد قولان أو ثلاثة، كما كان فى مسألة ميراث

الإخوة الأشقاء ، أو لأب مع أبى الأب ، فإنهم اختلفوا فى ذلك على أقوال ، فأبو بكر اعتبر أبا الأب كالأب يحجب الإخوة، وزيد اعتبره كأخ بشرط ألا يقل عن الثلث، وعلى اعتبره كالأخ بشرط ألا يقل عن السدس، وهكذا.

أما فى المرتبة الأولى، فإنه يأخذ بقول الصحابى، ولا يسمى ذلك إجماعاً خلافا للحنفية، وقد وافق فى ذلك الشافعى، ومن أمثال ذلك أخذه برأى أنس فى قبوله شهادة العبد، وقد نقل عنه الإمام أحمد أنه قال فى ذلك: «لا أعلم أحداً رد شهادة العبد» فاعتبره أحمد قولا واحداً لا يعلم خلافه.

وأما المرتبة الثانية، فإنه قد اختلف النقل عن أحمد فيها، فقيل إنه يعتبر أقوالهم جميعاً، وتعتبر تلك الأقوال أقوالا له، فيكون فى المسألة عنده قولان، أو ثلاثة هى حسب اختلاف أقوال أولئك، وذلك لأنه يتحرج من أن يقدم برأيه بعض هذه الأقوال على بعض، إذ كلهم من رسول الله ملتمس نوراً وهداية، وهم الذين شاهدوا التنزيل، وعاينوا الرسول، وساعة مع الرسول خير من اجتهاد سنين.

ولقد ذكر ابن القيم رواية أخرى، فقال: «من أصوله (أى أحمد) أنه إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة» ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين فيه موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها، ولم يجزم بقول، قال إسحق بن إبراهيم ابن هانئ فى مسائله، قيل لأبى عبد الله: يكون الرجل فى قومه فيسأل عن الشئ فيه اختلاف، قال: يفتى بما وافق الكتاب والسنة، وإذا لم يوافق الكتاب والسنة أمسك عنه[1].

ووجهة هذه الرواية واضحة، لأن الكتاب والسنة هما أصل الإسلام ولا يمكن أن تكون الأقوال كلها درجة واحدة فى قربها من النصوص، أو ملاءمتها لموضوع الفتوى، فلابد أن يتخير من بينها قولا يكون أنسب وأوفق للمسألة التى يستفتى فيها أو يكون أقرب إلى النصوص.

وهذه الرواية تتفق مع المنصوص عليه فى رسالة الشافعى رضى الله عنه، فإنه كان يتخير من أقوال الصحابة ما يجده أقرب إلى النصوص كما اختار من أقوال الصحابة فى مسألة ميراث الإخوة مع الجد الصحيح قول زيد ورجحه بالقياس الفقهى، وقرر أنه لولا الأقوال المأثورة لكان يقتضى القياس أن يحجب الإخوة الجد.

---

(١) أعلام الموقعين جـ١ ص٣٥

وأبو حنيفة يسلك مثل ذلك المسلك فكان يتخير من أقوال الصحابة إن اختلفوا، وكان لا يخرج عن أقوالهم إلى غيرها، ولكنه يأخذ بما شاء، ويدع ما شاء.

١٣٨- وهناك رواية ثالثة عن أحمد، وهى أنه إذا اختلف الصحابة لا يتخير من أول الأمر من بين الأقوال أقربها إلى النصوص، بل يرجح أولا أقوال الخلفاء، وقد روى هذه الرواية أيضاً ابن القيم فى موضع آخر من كتابه إعلام الموقعين، فقد جاء فيه ما نصه:

«إذ قال الصحابى قولا، فإما أن يخالفه صحابى آخر، أولا يخالفه، فإن خالفه مثله لم يكن قول أحدهما حجة على الآخر، وإن خالفه أعلم منه، كما إذا خالف الخلفاء الراشدون أوبعضهم غيرهم من الصحابة فى حكم، فهل يكون الشق الذى فيه الخلفاء الراشدون أو بعضهم حجة على الآخرين، فيه قولان للعلماء، وهما روايتان عن الإمام أحمد، والصحيح أن الشق الذى فيه الخلفاء أو بعضهم أرجح وأولى أن يؤخذ به من الشق الآخر، فإن كان الأربعة فى شق، فلاشك أنه الصواب، وإن كان أكثرهم فى شق: فالصواب فيه أغلب، وإن كانوا اثنين فشق أبى بكر وعمر أقرب إلى الصوّاب، فإن اختلف أبو بكر وعمر، فالصواب مع أبى بكر، وهذه جملة لا يعرف تفصيلها إلا من له خبرة واطلاع على ما يختلف فيه الصحابة وعلى الراجح من أقوالهم[1]».

وترى من هذا أن ابن القيم يذكر رواية ثالثة لأحمد عند اختلاف الصحابة وهى أنه تقدم الأقوال لأجل أصحابها إذا كانوا الخلفاء الراشدين، فيقدم أقوال الخلفاء على غيرهم ثم يتخير بالقرب من الكتاب والسنة إذا لم تكن قول الخلفاء.

وتقديمه أقوال الخلفاء على هذه الرواية له وجهة: لأن قول الخلفاء قد صادف عملا ارتضاه جمهور المسلمين وقبلوه: بل آثروه، لأنه لو كان مخالفاً لكتاب الله وسنة رسوله، أو كان غيره أقرب منها، لقوموا آراء الخليفة ونهوه وله من دينه وقوة عقله وهدايته ما يجعله يستسيغ رأى مخالفه، إن ثبت له أنه أقرب إلى الدين وكتاب الله وسنة رسوله ومصلحة المسلمين، والدارس لحياة الخلفاء الأولين، وخصوصاً أبا بكر وعمر، يرى أن رأيهما كان مزكى فى أكثر الأحوال بموافقة جمهور المؤمنين، فهو رأى يقارب الإجماع، فكان تقديمه له وجهة قوية.

(١) أعلام الموقعين جـ٤ ص ١٠٤

١٣٩- ويظهر أن أحمد رضى الله عنه كان إذا وجد آراء للخلفاء الراشدين أو لبعضهم اختارها دون غيرها، وإن لم يجد اختار أقرب الآراء إلى كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، وإن لم يبد له وجه من القرب ترك الأمور وتوقف، أو كان له فى الموضوع قولان، فجاء الذين من بعده فوجدوا هذه الأحوال، وروى بعضهم الفتوى التى اختار فيها قول الخلفاء، وجاء راو آخر فلم يرو إلا واقعة التخيُّر بالقرب من الأصول، وجاء ثالث، فروى واقعة ترك الأقوال جملة، ونسبتها كلها إليه فكل رواية صادقة لأنها روت واقعة صحيحة. ومن مجموع هذه الروايات، وهذه الوقائع يستبين رأيه، وهو الذى قلنا أنه الذى يظهر لنا، وهو الترجيح أولا بقائل القول، ثم بدليله، ثم ترك الأقوال بعددها.

١٤٠- ومرتبة الأخذ بفتوى الصحابى فى ترتيب الأدلة هى بعد النصوص الثابتة، وهى القرآن والأحاديث الصحيحة، ولقد ادعى بعض العلماء أن أحمد كان إذا وجد فتوى الصحابى لا يلتفت إلى النصوص ولا يتجه إليها، لأن فتوى الصحابى أغنته عن الاستنباط، أى لا يجتهد إلا حيث لا يجد فتوى الصحابى، ولقد رد ذلك الزعم ابن القيم وأثبت أن أحمد كان يقدم النص على فتوى الصحابى رضى الله عنه، وقال:

«كان الإمام أحمد إذا وجد النص أفتى بموجبه، ولم يلتفت إلى ماخالفه، ولا من خالفه كائنا من كان، ولذلك لم يلتفت إلى خلاف عمر رضى الله عنه فى المبتوتة لحديث فاطمة بنت قيس[1]، ولا إلى خلافه فى التيمم للجنب لحديث عمار بن ياسر[2]، ولم يلتفت إلى قول ابن عباس، وإحدى الروايتين عن على رضى الله عنهم أن عدة الحامل المتوفى عنها زوجها أقصى الأجلين، لصحة حديث سبيعة الأسلمية[3] ولم يلتفت إلى قول معاذ ومعاوية فى توريث

---

(١) رأى عمر رضى الله عنه أن المعتدة من طلاق، ولو كان ثلاثا لها النفقة، لقوله تعالى فى سورة الطلاق «لينفق ذو سعة من سعته...» وروت فاطمة بنت قيس أن زوجها طلقها ثلاثا، فلم يجعل لها رسول الله ﷺ سكنى ولا نفقة، ولما روت ذلك لعمر، قال: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى لعلها حفظت أو نسيت، فأخذ أحمد بحديث فاطمة وترك فتوى عمر.

(٢) رأى عمر أن التيمم يكون بضربتين إحداهما للوجه والثانية يمسح بها اليدين إلى المرفقين، وروى عمار عن النبى ﷺ أن التيمم يكون بضربة يمسح بها وجهه وكفيه إلى المرفقين، فأخذ أحمد بالحديث ولم يشترط الضربتين، ولم يشترط المسح إلى المرفقين.

(٣) عدة المتوفى عنها زوجها الحامل أبعد الأجلين : الوضع أو أربعة أشهر وعشر، وذلك عند ابن عباس، وعلى، وهذا خلاف الذى روته سبيعة الأسلمية، فإنها ذكرت أنها وضعت بعد وفاة زوجها بليال، فجاءت النبى ﷺ : فاستأذنته أن تنكح، فأذن لها، وبذلك أخذ أحمد رضى الله عنه.

المسلم من الكافر لصحة الحديث المانع عن التوارث بينهما ولم يلتفت إلى قول ابن عباس فى الصرف لصحة الحديث بخلافه[1] ولا إلى قوله فى إباحة لحوم الحمر كذلك[2]، وهذا كثير جداً.

ونرى من هذا أن أحمد رضى الله عنه كان يأخذ بالحديث مع وجود فتوى الصحابى، لأنه لم يكن يقدمها على الحديث، وهنا نلاحظ أن فتوى عمر بأن المبتوتة لها النفقة والسكنى أخذها من القرآن الكريم، وهى صريح قوله تعالى فى المطلقات: «أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم»[3] وقوله تعالى فيهن أيضاً «لينفق ذو من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله»[4] فإن هذا يشمل المطلقات جميعاً، سواء فيهن المبتوتة ثلاثاً والبائنة بما دون ذلك، والمطلقة طلاقاً رجعياً، وبذلك العموم استدل عمر رضى الله عنه، ولكن أحمد يجعل السنة دائماً هى مفسرة القرآن حيث تلاقيا فى موضوع واحد، فيحمل القرآن على بيان السنة، وبذلك تكون الآيات غير شاملة للمبتوتة، ويكون عموم اللفظ القرآنى الكريم أريد به الخاص، وفى الآية ما قد يفهم منه أن المبتوتة بالثلاثة لا تدخل، لأنه قال بعد قوله تعالى «يأيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن...»[5] «لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً»[6] والمبتوتة بالثلاث لا رجاء لها فى العودة، بل وضع الشارع العقبات فى سبيل هذه العودة، ولذلك ردت فاطمة بنت قيس على عمر قائلة: بينى وبينكم كتاب الله، وتلت آيات الله إلى قوله تعالى: «لاتدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً»[6] ثم قالت: «فأى أمر يحدث بعد الثلاث؟».

فكان الحديث معيناً ذلك المعنى عند أحمد رضى الله عنه، وبذلك يسير أحمد على مقتضى مسلكه، وهو أن السنة مفسرة للقرآن، وهى هنا كذلك، فكان بين يديه تفسيران للقرآن الكريم، تفسير عمر رضى الله عنه، وهو وجوب النفقة للمبتوتة، والثانى تفسير النبى ﷺ، فاختار رضى الله عنه تفسير النبى ﷺ، كما هو شأنه دائماً.

١٤١- قد بيَّنا فى الكلام السابق أن أحمد رضى الله عنه يأخذ بفتاوى الصحابة ويؤخرها فى الاستدلال عن الحديث الصحيح، ويقدمها على المرسل، والضعيف.

---

(١) مذهب ابن عباس إنكار الربا فى غير النسيئة، وكان يقول إنما الربا النسيئة ولكن روى حديث ربا الفضل: الذهب مثل بمثل إلى آخره، وهذا هو مذهب أحمد.

(٢) لنهى النبى ﷺ عن أكلها كما روى فى الصحيحين.

(٣) الطلاق : ٦ .

(٤) الطلاق : ٧.

(٥) الطلاق : ١ .

(٦) الطلاق : ١.

ويجب أن يلاحظ أن المرسل الذى تتقدم عليه فتوى الصحابى هو الذى يرسله التابعى، ومن دونه، أما الذى يرسله الصحابى، كأن يروى أحد الصحابة حديثاً وثبت أن ذلك الصحابى لم يكن مدركا للنبى ﷺ فى الوقت الذى كان قول الرسول فيه أو فعله، فإن ذلك يكون مرسلا من الصحابى، ويفرض لا محالة أنه رواه عن صحابى آخر، وهذا النوع من الإرسال يكون فى قوة الحديث الصحيح المتصل كما اتفق على ذلك علماء الحديث ، وعلى ذلك لا تقدم عليه فتوى الصحابى كسائر المرسلات، وتعليل ذلك واضح جداً، لأن فتوى الصحابى قول للصحابى نفسه تقدم على غيرها لمشاهدته لرسول الله ﷺ وصحبته، ومعاينته التنزيل، فإذا جاء صحابى آخر مثل منزلة الأول من حيث الصحبة، وأسند قولا أو فتوى إلى النبى ﷺ، فإن قول النبى أوثق، وما كان قبول فتوى الصحابى إلا لأنها من السنة أو مقتبسة من السنة، فلا تقدم على السنة التى يكون راويها له مثل منزلة الصحابى المفتى، وهذا منطق حسن قويم.

١٤٢- وإذا كان أحمد رضى الله عنه يعتبر فتوى الصحابى مصدراً من مصادر الفقه ويأخذ بها ، فعلى أى وجه كان مأخذه؟ أيأخذ بها على أنها من السنة، أم يأخذ بها على أنها اجتهاد من الصحابة، ولكن اجتهادهم أولى بالأخذ من اجتهاده؟

لقد وجدنا الفقهاء الأربعة ذوى المذاهب المنشورة فى البلاد الإسلامية يأخذون جميعاً بفتوى الصحابى، ولكن يختلفون فى طريق الأخذ، فالشافعى كما يصرح فى الرسالة يأخذ بفتواهم على أنها اجتهاد منهم، واجتهادهم أولى من اجتهاده، ووجدنا مالكا رضى الله عنه يأخذ بفتواهم على أنها من السنة، ويوازن بينها وبين الأخبار المروية، إن تعارض الخبر مع فتوى صحابى بخلاف الشافعى، فإنه لا يلتفت إلى فتوى الصحابى إذا وجد خبراً عن النبى ﷺ، وكان ذلك من أسباب مخالفته لمالك فى كثير من الفروع، وسمى طريقة مالك من قبيل جعل الفرع أصلا.

واختلف علماء التخريج عن حقيقة نظر أبى حنيفة، فأبو سعيد البراذعى اعتبر الأخذ بفتوى الصحابى من قبيل ترجيح أبى حنيفة اجتهادهم على اجتهاده، وأخذ ذلك من عبارات أبى حنيفة، ومسلكه فى فتوى الصحابى، وأبو الحسن الكرخى اعتبر الأخذ بفتوى الصحابى من قبيل الأخذ بالحديث والسنة، ولذلك لا يأخذ بها إلا فيما لا يدرك بالقياس، كالمواقيت ونحوها مما شأنه النقل فيتبع الصحابى فى هذه الحال على أن قوله نقل لا رأى.

ومن أى القبيلين أحمد بن حنبل؟ أكان كشيخه الشافعى، أم كان كإمام دار الهجرة مالك؟ لقد وجدناه يقدم الحديث الصحيح بإطلاق على فتوى الصحابى ولا يوازن بينهما كمالك، كما وجدناه يأخذ بكل فتاوى الصحابة من غير تفرقة بين ما يكون طريقه التوقف، وما يحتمل أن يكون طريقه الاجتهاد، ووجدناه يقدم فتوى الصحابى على الحديث المرسل، والحديث الضعيف على التفسير الذى فسرنا به الضعف عنده.

وعندى أننا لا نستطيع أن نقول أن أحمد كان يعتبر كل فتاوى الصحابة من قبيل النقل، ونستطيع أن نقول إنه كان يأخذ بأقوالهم على أنها المرجع الثانى لفهم الدين والشرع الإسلامى، بعد أقوال النبى ﷺ، لأنهم أقرب إلى الرسول وقد عاينوا، وشاهدوا، وأثنى الله عليهم، وعلى من اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين، فأقوالهم تقبل، فإن كان طريقها التوقف لا محالة فهى أثر، وإن كان للرأى فيها مجال، فهو رأى مقتبس من هدى النبى ﷺ لصحبتهم له عليه الصلاة و السلام، وتقبلهم هديه، وإدراكهم لمرامى التنزيل، فاتباعهم سنة، وإن لم تكن كل أقوالهم أحاديث، أو فى قوة الأحاديث.

١٤٣- ولقد حرر هذا المعنى ابن القيم: مبيناً أن آراءهم أقرب إلى السنة والكتاب فقال: «إن الصحابى إذا قال قولا، أو حكم بحكم، أو أفتى بفتيا، فله مدارك ينفرد بها عنا، ومدارك نشاركه فيها، فأما ما يختص به، فيجوز أن يكون سمعه من النبى ﷺ شفاها، أو من صحابى آخر عن رسول الله ﷺ، وإن ما انفردوا به من العلم عنا أكثر من أن يحاط به، فلم يرو كل منهم كل ما سمع، وأين ما سمعه الصديق رضى الله عنه، والفاروق، وغيرهما من كبار الصحابة إلى ما رووه، فلم يرو عن صديق الأمة مائة حديث، وهو لم يغب عن النبى ﷺ فى شئ من مشاهده، بل صحبه من حين بعث، بل قبل البعث إلى أن توفى، وكان أعلم الأمة به ﷺ، وبقوله وفعله، وهديه وسيرته، وكذلك أجلة الصحابة، روايتهم قليلة جداً بالنسبة إلى ما سمعوه من نبيهم، وشاهدوه، ولو رووا كل ما سمعوه وشاهدوه، لزاد على رواية أبى هريرة أضعافاً مضاعفة، فإنما صحبه نحو أربع سنين، وقد روى عنه الكثير، فقول القائل لو كان عند الصحابى فى هذه الواقعة شئ- قول من لم يعرف سيرة القوم وأحوالهم، فإنهم يهابون الرواية عن رسول الله ﷺ ويعظمونها، ويقللونها خوف الزيادة والنقص، ويحدثون بالشئ الذى سمعوه من النبى ﷺ مراراً، ولا يصرحون بالسماع، ولا يقولون قال رسول الله ﷺ، فتلك الفتوى التى يفتى بها أحدهم لا تخرج عن ستة وجوه:

(أحدها) أن يكون سمعها من النبى ﷺ.

(الثانى) أن يكون سمعها ممن سمعها.

(الثالث) أن يكون فهمها من آية من كتاب الله فهماً خفى علينا.

(الرابع) أن يكون قد اتفق عليه ملؤهم، ولم ينقل إلينا إلا قول المفتى بها وحده.

(الخامس) أن يكون لكمال علمه باللغة، ولأدلة اللفظ على الوجه الذى انفرد به عنا، أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب، أو لمجموع أمور فهمها على طول الزمان من رؤية النبى ﷺ، ومشاهدة أفعاله وأحواله، وسيرته وسماع كلامه والعلم بمقاصده، وشهود تنزيل الوحى، ومشاهدة تأويله بالفعل فيكون فهم مالا نفهمه نحن وعلى هذه التقادير الخمسة تكون فتواه حجة علينا يجب اتباعها.

(السادس) أن يكون فهم ما لم يروه عن النبى ﷺ وأخطأ فى فهمه، وعلى هذا التقدير لا يكون قوله حجة، ومعلوم قطعاً أن وقوع احتمال من خمسة أغلب الظن من وقوع احتمال واحد معين، هذا مالا يشك فيه عاقل، وذلك يفيد ظناً غالباً قوياً على أن الصواب فى قوله... وليس المطلوب إلا الظن الغالب، والعمل به متعين، ويكفى العارف هذا الوجه(1).

١٤٤- والاحتجاج بأقوال الصحابة وفتاويهم مسلك جماهير الفقهاء وقد خالفهم الشيعة، ولكن أيد ابن القيم نظر الجمهور بنحو ستة وأربعين وجها وكلها حجج قوية، ولا نريد أن نطيل فى الموضوع بسردها، فليرجع إليها القارئ(2).

ولقد وجدنا الشوكانى فى كتابه «إرشاد الفحول» يناقض الأئمة الأربعة ويقرر أن أقوال الصحابة ليست حجة فيقول:

والحق أنه ليس بحجة، فإن الله سبحانه وتعالى لم يبعث إلى هذه الأمة نبياً إلا محمداً ﷺ، وليس لنا إلا رسول واحد، وكتاب واحد، وجميع الأمة مأمور باتباع كتابه، وسنة نبيه، ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم فى ذلك، فكلهم مكلفون التكاليف الشرعية، واتباع الكتاب والسنة، فمن قال، إنه تقوم الحجة فى دين الله عز وجل بغير كتاب الله وسنة رسوله وما

---

(1) أعلام الموقعين جـ٤ ص ٢٤٨.

(2) أعلام الموقعين الجزء المذكور.

يرجع إليهما فقد قال فى دين الله بما لا يثبت، وأثبت فى هذه الشريعة الإسلامية شرعاً لم يأمر الله به، وهذا أمر عظيم وتقوّل بالغ، فإن الحكم لفرد أو أفراد من عباد الله بأن قوله أو أقوالهم حجة على المسلمين يجب عليهم العمل بها، وتصير شرعاً متقرراً تعم به البلوى مما لا يدان الله عز وجل به، ولا يحل لمسلم الركون إليه ولا العمل عليه، فإن هذا المقام لم يكن إلا لرسل الله الذين أرسلهم بالشرائع إلى عباده، لا لغيرهم، وإن بلغ فى العلم والدين وعظم المنزلة أى مبلغ، ولا شك أن مقام الصحبة مقام عظيم. لكن ذلك فى الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظمة الشأن، وهذا مسلم لا شك فيه.. ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة رسول الله ﷺ فى حجية قوله، وإلزام الناس باتباعه، فإن ذلك لم يأذن الله به، ولا ثبت عنه فيه حرف واحد، وأما ماتمسك به بعض القائلين بحجية قول الصحابى مما روى عنه ﷺ أنه قال: «أصحابى، كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» فهذا مما لم يثبت قط، والكلام فيه معروف عند أهل هذا الشأن بحيث لا يصح العمل بمثله فى أدنى حكم من أحكام الشرع فكيف مثل هذا الأمر العظيم، والخطب الجليل، على أنه لو ثبت من وجه صحيح لكان معناه أن مزيد علمهم بهذه الشريعة المطهرة الثابتة من الكتاب والسنة وحرصهم على اتباعها، ومشيهم على طريقتها يقتضى أن اقتداء الغير بهم فى العمل بها واتباعها هداية كاملة، لأنه لو قيل لأحدهم: لم قلت كذا؟ لم فعلت كذا؟ لم يعجز عن إبراز الحجة من الكتاب والسنة، ولم يتلعثم فى بيان ذلك، وعلى مثل هذا الحمل يحمل ما صح عنه ﷺ وآله من قوله «اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر» وما صح عنه من قوله ﷺ «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى» فاعرف هذا، واحرص عليه، فإن الله لم يجعل إليك وإلى سائر هذه الأمة رسولا إلامحمداً ﷺ، ولم يأمرك باتباع غيره ولا شرع لك على لسان سواه من أمته حرفاً واحداً، ولا جعل شيئاً من الحجة عليك فى قول غيره كائناً من كان[1]».

١٤٥- وهكذا نرى الشوكانى يدفعه فرط المغالاة فى الابتعاد عن التقليد، والتشدد فى الاعتماد على الكتاب والسنة إلى رفض الأخذ بفتاوى الصحابة حاسباً أن ذلك تزيدٌ فى الدين، والفقه الإسلامى، لأن الله لم يبعث لهذه الأمة إلا نبياً واحداً.

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق فى علم الأصول ص ٢١٤.

وما كان الذين أخذوا بأقوال الصحابة وفتاويهم، واقتبسوا منها إلا مستمسكين أشد الاستمساك بأن النبى واحد والسنةواحدة، والكتاب واحد، لكن وجدوا أن هؤلاء الصحابة هم الذين استحفظوا على كتاب الله سبحانه وتعالى، ونقلوا أقوال محمد إلى من بعدهم، فكانوا أعرف الناس بشرعه، وأقربهم إلى هديه، وأقوالهم قبسة نبوية، وليست بدعاً ابتدعوه ولا اختراعاً اخترعوه، ولكنه تلمس للشرع الإسلامى من ينابيعه، وهم أعرف الناس بمصادرها ومواردها، فمن اتبعهم، فهو من الذين قال الله فيهم: «والذين اتبعوهم بإحسان»[1].

وإن الذين يأخذون بفتاويهم على أنها من السنة أكثرهم، (وخصوصاً أحمد) يؤخرها عن الأحاديث الصحيحة، ولا يضعها فى مرتبتها، فاتباعهم سنة، حيث لا تصح سنة غير أقوالهم.

ولو أن الشوكانى عندما قال إن أقوال الصحابة لا يؤخذ بها، ويعتمد الفقيه على الاجتهاد برأيه وبالقياس، لكان لكلامه نوع من الانسجام الفكرى، وإن كان فيه غلو أو شطط، ولكن الشوكانى يعد من نفاة القياس أو الاجتهاد بالرأى، وهو الذى يقول فى الرد على مثبتى القياس «إن أنهض ما قالوه فى ذلك أن النصوص لا تفى بالأحكام، فإنها متناهية والحوادث غير متناهية، ويجاب عن ذلك بإخباره عز وجل لهذه الأمة بأنه قد أكمل لها دينها، وبما أخبرها رسوله ﷺ من أنه قد تركها على الواضحة ليلها كنهارها».

وإذا كان المجتهد الباحث لا يجد نصاً من الكتاب يسعفه، ولا حديثاً يرشده فبأى شئ يفتى بقول صحابى، ولا بقياس ورأى!! اللهم إنه يريد فتح الباب فيؤدى إلى الضيق والمآزق التى لا خروج منها، وبذلك لا يكون كلامه منسجما، وفيه غلو وشطط، وتنكب للجادة فى جملته.

فتوى التابعى

١٤٦- علمنا مسلك أحمد رضى الله عنه فى فتاوى الصحابة، وكيف كان يأخذ بها، إذا لم يعرف مخالف، ويتخير مقيداً أو مطلقاً، إذا اختلفوا، والآن نريد أن نعرف رأيه فى فتوى التابعى إذا لم يجد نصاً، ولا خبراً، أيأخذ بها، كما أخذ بفتوى الصحابى، وإن كانت دونها مراتب، أم يجتهد رأيه!

---

(١) سورة التوبة : ١٠٠.

إن جمهور الفقهاء وإن كانوا يصرحون بأنهم لا يأخذون بفتاوى التابعين باعتبارها أصلا يرجع إليه قد يأخذون بفتاوى بعض كبار التابعين، فأبو حنيفة كان يأخذ أحياناً بقول إبراهيم النخعي من غير أن يعتبر أقوال التابعين أصلا من أصول الاستنباط، بل صرح بأنهم رجال، له أن يجتهد كما اجتهدوا، ومالك رضى الله عنه كان يأخذ أحياناً بقول سعيد ابن المسيب، ويزيد بن أسلم، والقاسم بن محمد بن أبى بكر، والشافعى رضى الله عنه كان يأخذ أحياناً بقول عطاء.

ويظهر أن هؤلاء كان يستقيم عندهم الدليل المنتج للرأى، ويجدون رأي بعض كبار التابعين المشهود لهم بالفقه والعلم والتقى فيستأنسون به، ويسندون القول إليهم باعتبارهم قد سبقوا به، وإن كان المجتهد قد وصل إليه بمثل دليلهم من غير اتباع لهم، ولا اعتماد مطلق على قولهم.

هذه نظرة الأئمة الثلاثة الذين سبقوا أحمد، وتتلمذ لثالثهم، أما أحمد، فإن الروايات قد اختلفت عنه فى الاحتجاج برأيه، فرواية تقول يحتج به، ورواية تقول لا يحتج به، وفقه التابعى كتفسيره، وكأنه عن أحمد روايتان فى فتاوى التابعى إحداهما تعتبرها حجة يجب الأخذ بها، والثانية لا يلزم الأخذ بها، وموضع ذلك بلا شك إذا لم يكن فى الموضوع نص ولا فتوى صحابى، ولا حديث مرسل، أو غيره مما يكون حجة عند أحمد بالاتفاق، أما عند وجود واحد من هذه الأصول فى الموضوع، فإنه لا يؤخذ بفتوى التابعى من غير اختلاف.

والذين قالوا إنه حجة من الحنابلة اختلفوا فى تقديمه على القياس، ففريق قدمه على القياس، لأن القياس لا يلجأ إليه إلا عند الضرورة، ولا ضرورة، وفى الموضوع فتوى تابعى، وفتوى التابعى المعروف بالفضل والتقى تعتبر فى هذه الحال أثراً سلفياً فيقدم على الرأى الفقهى، وفريق قدم القياس عليه، لأنه دليل معبر لا دليل يعارضه، أما إذا خالفه القياس فقد وجد دليل شرعى مقرر سلك طريقه السلف الصالح وأذن لهم النبى ﷺ فيه، والقياس فى جملته حمل على النص، والنص مقدم على قول التابعى، وما فيه حمل عليه يقدم عليها.

١٤٧- ومهما يكن شأن ذلك الاختلاف، ومهما تكن الروايات عن أحمد فى هذا، فإن المشهور عند الحنابلة المقرر عند علمائهم أن أحمد رضى الله عنه كان فى كثير من الأحيان

يباعد الاجتهاد بالرأى تورعاً، حتى أنه كان إذا لم يجد أثراً ولو ضعيفاً لم يعرف وضعه أخذ بفتاوى علماء الأثر كفتاوى مالك رضى الله عنه، والثورى وسفيان بن عيينة والأوزاعى وغيرهم، ومن كان شأنه كذلك فلابد أنه كان يقبل فتاوى بعض كبار التابعين كسعيد بن المسيب وغيره من فقهاء المدينة السبعة الذين انتهى إليهم فقه عمر وابن عمر وزيد بن ثابت، ولا يأخذ بهذه الأقوال على أنها أصل فقهى، بل بالاحتياط والاستئناس، كما كان شأنه فى الخبر الضعيف، فقد احتاط، فأخذ به، وإن لم يعتبره صحيح النسبة ولم يحكم بصدقه، فأخذ به، لأنه أحب إليه من القياس ولأنه أحوط.

٤- الإجماع

١٤٨- وجدنا ابن القيم لم يعد فى أصول الفقه الحنبلى الإجماع، فلم يذكره فى سردها كما نقلنا، ووجدنا الرواة ينقلون عنه أنه قال: من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب، ونقل عنه أنه قرر أن الإجماع على فرض وجوده فلا مطمع فى العلم به، وهكذا كثر المنقول عنه، إما بنفى وجوده مطلقاً، أو بنفى العلم به، أو بنفى وجوده فى غير الصحابة.

ومن الحق أن نقرر حقيقة رأيه فى الإجماع من حيث وجوده، ومن حيث حجيته، ومن حيث مرتبته فى الاحتجاج، ولسنا نخوض فى كلام الأصوليين فى الإجماع، فإنهم اختلفوا فى مسائله الكلية والجزئية اختلافا طويلا، وموضع بيانها علم الأصول.

١٤٩- وإذا اتجهنا إلى تعرف حقيقة الإجماع، فإنا نتجه إلى بيان حقيقته التى تلقاها عن شيوخه الذين تصدوا لهذه المسائل، ولا نجد أحداً ممن تلقى عليهم تصدى لمسائل الأصول سوى شيخه الشافعى، فلنعرف حقيقة الإجماع، كما جاءت على لسان الشافعى، وكما جاءت فى كتبه.

يذكر الشافعى حقيقة الإجماع، فيقول فى كتاب إبطال الاستحسان: «لست أقول ولا أحد من أهل العلم، هذا مجتمع عليه، إلا لما تلقى عالماً أبدا إلا قاله لك، وحكاه عمن قبله كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه ذلك».

ولا شك أن هذا هو الإجماع الذى حكم أحمد بعدم وجوده، أو استبعد وجوده، أو شدد عند الاستنباط والاحتجاج به فى تحقق وجوده، كما يرجح الحنابلة، وكما هو المعقول فى ذاته، فما كان أحمد ممن يناقشون فى المسائل مناقشة مجردة، بأن يتحرى حقائق الأشياء، ويناقش إمكان ثبوتها، أو عدم إمكانه، وينظر فى ذلك نظراً مجرداً من غير أن تكون بين يديه فتوى يريد استخراج الحكم فيها، أو ترجيح دليل فيها، فيضطره إلى ذلك النظر، حاجة مست إليه.

ولقد وجدنا الحنابلة يعرفون الإجماع بمثل ذلك التعريف، فوجدنا ابن تيمية يعرفه بقوله: «معنى الإجماع أن يجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام، وإذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام لم يكن لأحد أن يخرج عن إجماعهم، فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة، ولكن كثيراً من المسائل يظن بعض الناس فيها إجماعاً، ولا يكون الأمر كذلك، بل يكون القول الآخر أرجح»[1].

١٥٠- والإجماع بهذا المعنى قد تحقق فى أمور دينية فى الإسلام كالإجماع على عدد الصلوات وأوقاتها، والصوم وحدوده، وبعض مفطراته، والديات فى الجملة، وبعض الحدود، والقصاص، وهكذا تجد الصحابة قد أجمعوا على ذلك، وأجمع من بعدهم عليها، حتى صارت هذه المسائل المجمع عليها مما علم من الدين بالضرورة، ولكن الحجية فيها لم تكن الإجماع وحده، بل كانت الحجية النصوص المثبتة، وانعقد الإجماع على صحة هذه النصوص، وسلامة الاستدلال بها، على ما انتهى الأمر إليه.

ولكن وجد من العلماء فى عصر الاجتهاد فى عصر أبى حنيفة ومالك، والأوزاعى، وأبى يوسف، وغيرهما من احتج بقول عامة العلماء، أو بالإجماع فى أمور لم ينعقد فيها إجماع، فوجدنا مثلا أن أبا يوسف فى كتابه الرد على سير الأوزاعى يختلف معه فى انعقاد الإجماع فى مسألة السهم للفرسين، وإليك النص كما جاء فى هذا الكتاب:

«قال أبو حنيفة رضى الله عنه فى الرجل يكون معه فرسان، لايسهم إلا لواحد، وقال الأوزاعى: يسهم للفرسين، ولا يسهم لأكثر من ذلك، وعلى ذلك أهل العلم، وبه عملت الأئمة، قال أبو يوسف: لم يبلغنا عن رسول الله ﷺ، ولا عن أحد من أصحابه أنه أسهم للفرسين،

(١) فتاوى ابن تيمية جـ١ ص ٤٠٦.

إلا حديث واحد، وكان الواحد عندنا شاذاً لا نأخذ به، وأما قوله: بذلك عملت الأئمة، وعليه أهل العلم، فهذا مثل قول أهل الحجاز، وبذلك مضت السنة، وليس يقبل هذا، ولا يحمل هذا عن الجهال، فمن الإمام الذى عمل بهذا، والعالم الذى أخذ به، حتى ننظر، أهو أهل لأن يحمل عنه، مأمون على العلم أم لا؟ وكيف يقسم للفرسين، ولا يقسم لثلاثة من قبل هذا؟ وكيف يقسم للفرس المربوط فى منزله لم يقاتل عليه، وإنما قاتل على غيره».

ونرى من هذا كيف كان الأوزاعى يحتج بقول عامة أهل العلم وعمل الأئمة، أى يحتج بالإجماع، وأبو يوسف ينكر ذلك، بل يستنكر هذا المسلك فى الاستدلال، ويرى أن هذه الدعوى لا تستقيم فى الإنتاج العلمى، بل يجب أن يذكر العلماء أو أهل العلم لتعرف حالهم، أهم أهل لأن يؤخذ عنهم، ويحتج بأقوالهم، أو ليسوا بأهل، فالاحتجاج بكلمة الإجماع من غير ذكر المجمعين لا جدوى فيها.

١٥١- والشافعى رحمه الله مع تقريره أن الإجماع حجة يؤخذ بها، إذا احتج عليه بالإجماع أنكر وقوعه فى المسائل التى يتناظر فيها، ويضيق نطاق المسائل التى يقبل فيها الإجماع، بل إنه يكاد يحكم بامتناع وجود الإجماع فى غير الأحكام العامة التى علمت من الدين بالضرورة، فيقول فى كتاب جماع العلم لمناظر يحتج بإجماع أهل العلم:

من أهل العلم الذين إذا أجمعوا قامت بإجماعهم حجة؟ قال (أى مناظره). هم من نصبه أهل كل بلد من البلدان، ففيها رضوا قوله، وقبلوا حكمه.

ثم يبين له الشافعى خطأ ذلك النظر، وعدم إمكانه، فيقول:

«ليس من بلد إلا وفيه من أهله الذين هم بمثل صفته من يدفعونه من الفقه، وينسبونه إلى الجهل، أو إلى ألا يحل له أن يفتى، ولا يحل لأحد أن يقبل قوله، وعلمت تفرق أهل كل بلد بينهم، ثم علمت تفرق أهل كل بلد مع غيرهم، فعلمنا أن من أهل مكة من كان لا يخالف قول عطاء، ومنهم من كان يختار عليه، ثم أفتى الزنجى بن خالد، فكان منهم من يقدمه فى الفقه ومنهم من يميل إلى قول سعيد بن سالم وأصحاب كل واحد من هذين يضعفون الآخر، ويتجاوزون القصد، وعلمت أن أهل المدينة كانوا يقدمون سعيد بن المسيب، ثم يتركون بعض قوله، ثم حدث فى زماننا، منهم مالك، كان كثير منهم يقدمه وغيره يسرف عليه، ويضعف مذهبه، ورأيت المغيرة بن حازم والداروردى يذهبون مذهبه ورأيت من يذمهم، ورأيت بالكوفة

قوما يميلون إلى قول ابن أبى ليلى يذهبون مذهب أبى يوسف ، وآخرين يميلون إلى قول أبى يوسف يذمون مذهب ابن أبى ليلى، وما خالف أبا يوسف، وآخرين يميلون إلى قول الثورى وآخرين إلى قول الحسن بن صالح».

«وبلغنى غير ما وصفت شبيه بما رأيت مما وصفت من تفرق أهل البلدان، ورأيت المكيين يذهبون إلى تقديم عطاء فى العلم على التابعين، وبعض المباينين، يذهبون إلى تقديم إبراهيم النخعى، ثم لعل كل صنف من هؤلاء، قدم صاحبه أن يسرف فى المباينة بينه وبين من قدموا من أهل البلدان، وهكذا رأيناهم فيمن نصبوا من العلماء الذين أدركنا.

فإذا كان أهل الأمصار يختلفون هذا الاختلاف، فسمعت بعض من يفتى منهم يحلف بالله ما كان لفلان أن يفتى لنقص عقله وجهالته، وما كان يحل لفلان أن يسكت ويفتى آخر من أهل العلم، ورأيت من أهل البلدان من لا يحل له أن يفتى لجهالته، يعنى الذى زعم غيره أنه لا يحل له أن يسكت لفضل علمه وعقله، ثم وجدت أهل كل بلد كما وصفت فيما بينهم من أهل زمانهم، فأين اجتمع هؤلاء على تفقه واحد، وتفقه عام، وكما وصفت رأيهم أو رأى أكثرهم، وبلغنى عمن غاب منهم شبيه بهذا».

وتراه فى هذا يبين مسافة الخلف بين فقهاء البلد الواحد، حتى لا يمكن أن ينصب من بينهم فقهاء معترف بهم من الجميع، ومسافة الخلف بين فقهاء البلاد المختلفة فلا يمكن معها أن يجمعوا على فقه واحد عام، أو رأى واحد عام فى مسألة.

ثم ينظر بعد ذلك نظراً آخر، وهو أصناف العلماء الذين ينعقد بهم الإجماع، هل منهم علماء الكلام أم ليسوا منهم، وهكذا يثير عجاجة قوية فى بيان من هم العلماء الذين يتألف منهم الإجماع، حتى يصعب على الناظر، بل على الفقيه أن يميزهم بعلامات واضحة بينة، ولقد اضطر مناظره لذلك أن يسأله (هل من إجماع؟) فيجيبه الشافعى:

«نعم بحمد الله كثير فى جملة الفرائض التى لا يسع أحداً جهلها، فذلك الإجماع هو الذى لو قلت فيه أجمع الناس لم تجد حولك أحداً يقول لك: ليس هذا بإجماع، فهذه الطريق التى يصدق بها من ادعى الإجماع فيها، وفى أشياء من أصول العلم دون فروعه ودون الأصول غيرها، فأما ما ادعيت من الإجماع، حيث أدركت التفرق فى دهرك يحكى عن أهل كل قرن، فانظره أيجوز أن يكون هذا إجماعاً[1]».

---

(١) كتاب جماع العلم، الجزء السابع ص ٢٥٧.

ولقد صرح الشافعى فى كتاب اختلاف الحديث بأن الصحابة والتابعين لم يدع أحد منهم الإجماع إلا فى أصول الفرائض، فيقول:

وجملته أنه لم يدع الإجماع فيما سوى جمل الفرائض التى كلفتها العامة أحد من أصحاب رسول الله ﷺ ولا التابعين ولا القرن الذين من بعدهم ولا القرن الذين يلونهم ولا عالم علمته على ظهر الأرض ولا أحد نسبته العامة الى العلم إلا حينا من الزمان[1].

فنرى من هذا أن الشافعى يرى أن دعوى الإجماع لا يصر عليها عالم أو أطلق عليه الناس اسم العالم إلا فى جمل الفرائض التى علمت من الدين بالضرورة، ولا يسع أحداً إنكارها لأنها ركن الدين وبناؤه، وأما غيرها فلا يصر أحد على دعوى الإجماع فيها، لأنه سرعان ما يتبين له أن قولا قيل لعالم على غير ما يقال.

١٥٢- هذا هو النظر فى الإجماع الذى كان فى العصر الذى عاش فيه أحمد، كثر القول فيه. ادعاه كثيرون فى الحجاج والمناظرة، فكان يسهل على المناظر أن يقول إن عامة أهل العلم، أو إجماع أهل العلم على مثل نظره، ويرد عليه مناظره تلك الدعوى، وهذا النظر، مبيناً خلاف نظره، وينسبه إلى أهل العلم، وهذا الأوزاعى إمام الشام يحسب أن عامة أهل العلم على أن الرجل يسهم له لفرسين، فيرد دعواه أبو يوسف منكراً الإجماع مستنكراً الاحتجاج به من غير بيان من هم المجتمعون.

ثم ها هو ذا الشافعى يبين بطريقة استقرائية امتناع إجماع أهل البلدان على رأى أو على الأقل صعوبة ذلك، ثم يقرر أن دعوى الإجماع لا يصر عليها عالم إلا فى جمل الفرائض.

جاء أحمد، فوجد تلك الدعاوى وبطلانها، ودرس على شيخه الشافعى ذلك النظر القويم، وقد كان معجباً بعقله العلمى أيما إعجاب، حتى كان حريصاً على أن يستمع إلى عقله القوى عندما التقى به أول لقاء فى مكة، لذلك نحن نرجح أنه كان يستبعد وجود الإجماع فى غير الأمور المعلومة من الدين بالضرورة، ولحرصه على ألا يقول على العلماء ما لم يقولوا، أو يدعى ما لا يصح- كان إذا احتج بمسألة لم يعرف فيها خلافاً لا يقول إنها من المجمع عليه، بل يقول: لا أعلم فيه مخالفاً، تورعاً عن ادعاء لا تتوافر فيه أسباب الدعوى

---

(١) اختلاف الحديث على هامش الأم ص ١٤٧٩

وإسنادها، ولأنه يعلم أن العلم بالإجماع أمر مستبعد أو لا يمكن في غير أصول الفرائض على ما قاله الشافعي، أو ما علم من الدين بالضرورة، ولا يسع أحداً إنكاره.

ولقد ذكر ابن القيم أن أحمد رضي الله عنه كان ينكر دعوى الإجماع من غير حجة، ويحكم بأنه في ذلك كالشافعي، فيقول في ذلك:

«قد كذَّب أحمد من ادعى الإجماع، ولم يسغ تقديمه على الحديث الثابت، وكذلك قال الشافعي أيضاً في رسالته الجديدة على أن مالا يعلم فيه خلاف لا يقال له إجماع، وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سمعت أبي يقول: ما يدعى فيه الرجل الإجماع فهو كذب، ومن ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا، ما يدريه، ولم ينبه إليه، فليقل لا نعلم الناس اختلفوا، ونصوص رسول الله ﷺ أجل عند الإمام أحمد وسائر أئمة الحديث من أن يقدموا عليها توهم إجماع مضمونه عدم العلم بالمخالف، ولو ساغ لتعطلت النصوص، وساغ لكل من لم يعلم مخالفا في حكم مسألة أن يقدم جهله بالمخالف على النصوص، فهذا هو الذي أنكره الإمام أحمد والشافعي من دعوى الإجماع».

١٥٣- وترى من هذا أن أحمد وشيخه يسيران على منهاج واحد هو المنهاج الذي سنه الشافعي، ويقرر أن الإجماع حجة، لكن لا يقبله ممن يدعيه، ويقدمه على النصوص لمجرد تلك الدعوى، وكلاهما يرى أن المسائل التي لا يعلم فيها خلاف يذكر أنه لا يعلم خلافا، وكون العالم تقع بين يديه مسائل لا يعلم فيها خلافا بين العلماء في جيل من الأجيال أمر مقرر ثابت، ومن حقه، بل من الواجب عليه أن يقبل هذه المسائل، ولا يقر غيرها، لكيلا يكون غريبا في تفكيره من علماء جيله أو من علماء جيل سابق له، وهو أفضل من جيله، ولكن إذا وجد حديثا يخالف ذلك أخذ به ولم يلتفت إلى غيره، لأنه إذا كان يأخذ بقول العلماء الذي لا يعلم له مخالفاً من الناس، وله أن يرفضه إذا وجد له مخالفاً من العلماء، فأولى أن يرفضه بل يجب عليه أن يرفضه إذا خالف قول رسول الله ﷺ، لأن قوله هو البيان الذي ليس بعده بيان.

١٥٤- وننتهي من هذا إلى أمرين: (أولهما) أن أحمد رضي الله عنه لا ينفي وجود الإجماع نفيا مطلقا في كل مسائل العلم، بل ينفيه في الدعاوى التي كان يدعيها بعض العلماء في جيله، كما نفاه أبو يوسف في دعوى الأوزاعي أن رأيه عليه عامة أهل العلم، وكما كان ينفيه الشافعي في وجه من يناظره، ولا يحتج بالإجماع ليرد الحديث الصحيح.

(ثانيهما) أن أحمد رضى الله عنه كان يقرر أن هناك مسائل لا يعلم فيها مخالفا وأن مثل هذه المسائل يأخذ بها إذا لم يجد حديثاً فى موضعها، ولا يدعى أن ذلك إجماع كامل، بل يقول إنه لا يعلم مخالفا، وذلك ورع فى الدين، فوق أنه هو المبين على ما وضحنا، فيما نقلنا لك عن الشافعى رضى الله عنه.

١٥٥- وإذا كان أحمد رضى الله عنه لم ينف وجود الإجماع نفياً مطلقاً، وأنه كان ينفى دعواه فى المسائل الجزئية بعد توافر الدليل عليها، فليس ذلك لإنكار عقلى لوجوده، كما قال النظام وبعض الشيعة، وغيرهم، بل إن أحمد عندما كان يتكلم فى الإجماع ما كان الكلام يتجه به نحو الوجود، بل كان يتجه نحو العلم به، ولذلك كان يقول: «لا أعلم مخالفاً» وهذا اللفظ كما أنه لا ينفى وجود المخالف كذلك لا يثبت وجود المخالف، فالقضية عنده قضية علم، لا قضية وجود، لأن النظر فى الوجود إمكانا واستحالة نظر عقلى فلسفى، وقد خاض فيه الشافعى بنظراته الاجتماعية الفلسفية، أما أحمد فقد كان ينظر إلى الوقائع والفتاوى فيها من غير نظر فلسفى، ولذلك كان يكتفى من القول فى المسائل التى لا يعلم فيها مخالفاً بذلك فقط، ويكذب من يدعى الإجماع لعدم العلم بالمخالف، ولقد جاء فى كتاب المدخل فى فقه الإمام أحمد بن حنبل ما نصه:

«لا يتوهمن متوهم أن الإمام أحمد أنكر الإجماع إنكاراً عقلياً وإنما أنكر العلم بالإجماع على حادثة واحدة انتشرت فى جميع الأقطار وبلغت الأطراف الشاسعة ووقف عليها كل مجتهد، ثم أطبق الجميع على قول واحد، وبلغت أقوالهم كلها مدعى الإجماع عليها، وأنت خبير بأن العادة لا تساعد على هذا، كما يعلمه كل منصف تخلى عن الجمود والتقليد، نعم يمكن أن يعلم هذا فى عصر الصحابة دون ما بعدهم، لقلة المجتهدين يومئذ، وتوافر المحدثين على نقل فتاواهم وآرائهم، فلا تتهمن أيها العاقل الإمام بإنكار الإجماع مطلقاً فتفترى عليه»[1].

١٥٦- وترى من هذا الكلام أن أحمد رضى الله عنه لم يكن نظره متجهاً فى رد دعوى الإجماع إلى ذات الوقوع، إنما إلى العلم، والعبارة تشير إلى استبعاد الوقوع فى الجملة، وإن لم يكن ذلك مما يعنى به أحمد رضى الله عنه.

---

(١) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص ١٢٣.

وإذا كان الرد بسبب عدم العلم، فإذا توافرت أسباب العلم، فإنه لا يتأتى الرد والإنكار، ولا يكون ذلك إلا فى عصر الصحابة ، لأن العلماء من الصحابة كانوا فى عهد أبى بكر وعمر مقيمين بالمدينة، ولم يتفرقوا فى الأقاليم إلا بعد ذلك، وبذلك كان فى الإمكان أن يجتمعوا على رأى، وأن تتوارث الأجيال اجتماعهم، فقد اتفقوا على جمع القرآن فى المصاحف مثلا، وعلم إجماعهم على ذلك لمن جاء بعدهم، ولذلك جرى بعض العلماء على أن أحمد لا يعتبر إجماعاً إلا إجماع الصحابة، وذلك لأن نقله قد توافر، وأسباب العلم ثابتة، وهو لم ينكر دعاوى إجماع من بعد الصحابة إلا لعدم توافر أسباب العلم، إذ تفرق العلماء فى البلاد، وكثروا وصعب التلاقى بينهم، بل صعب إحصاؤهم ومعرفتهم معرفة صحيحة كاملة كما بين الشافعى فى جماع العلم.

١٥٧- قد قررنا أن أحمد كان يأخذ بقول لا يجد له مخالفاً، ويستمسك به، ويعتبره حجة إذا لم يكن ثمة حديث فى الموضوع، وقلنا أن ذلك من فرط ورعه وتحفظه عن أن يفتى فى الموضوع برأى نفسه فى وقت قد وجد فيه كل الفقهاء الذين يعلم شيئاً عن آرائهم قد قرروا ذلك الرأى، ولم يعرف أن لهم مخالفاً قد قرر غير ما ارتأوا .

وإن كان نفى العلم بالمخالف دالا على شئ، فهو يدل على أن الأكثرين، أو جمهور العلماء على ذلك الرأى، لأنه لو كان نقيضه مثله فى العدد لكان له مثل شهرته، ولظهر وعلم واشتهر بين الناس، ولعلم المخالف.

ولذلك قال بعض العلماء، أن أحمد يرى أن الإجماع ينعقد بقول الأكثر تخريجا لاستدلاله بقول لا يعلم له مخالفاً، إذ أن عدم العلم بالمخالف يدل على كثرة معتنقيه، وهو أخذه باعتباره اتفاقاً.

واعتبار قول الأكثر إجماعا هو قول ابن جرير الطبرى، وأبى بكر الرازى من الحنفية، وأبى الحسين الخياط من المعتزلة، وبعض الحنابلة، وقد خرج الطوفى قول أحمد عليه، على النحو الذى بيناه.

وإذا اعتبرنا ذلك إجماعاً، فإنه يكون حجة عند أحمد كما بينا، ومرتبته دون الحديث الصحيح، وقبل القياس، إذ أن القياس هو أدنى الرتب وأضعفها، ولا يصير أحمد إليه إلا عند الضرورة، وقد يدفعه القياس فى هذه الحالة إلى الشذوذ والغرابة، ولذا لم يصر إليه.

١٥٨- وينتهى بنا القول بالنسبة لرأى أحمد فى الإجماع إلى أنه له مرتبتان عنده (أولاهما) وهى العليا، إجماع الصحابة، بل إجماع الناس فى أصول الفرائض، وإجماع الصحابة فى المسائل التى عرضت للنظر عندهم وتبادلوا الرأى فيها، وانتهوا إلى رأى معين، فإن هذا الإجماع يكون حجة، وهو معتمد على سند من الكتاب أو السنة الصحيحة، وهو حجة قوية لا يوجد حديث صحيح يخالفها، لأن الصحابة هم رواة أقوال النبى ﷺ وأفعاله وتقريراته، فلا يمكن أن ينتقد إجماعهم، وثمة حديث يخالفه من غير أن يذكروه، ويتبادلوا الرأى فى فهمه وتخريجه، فإن ذكر خبر بعد عصرهم يخالف إجماعهم، فهو شاذ قد وجد ما يعارضه، وأحمد كان يرد الخبر إذا وجد فى الباب ما يعارضه.

المرتبة الثانية: أن يعلم رأى ويشتهر، ولا يعلم له مخالف قط، فهذه المرتبة الثانية من الإجماع إن سمينا مثل هذا الوضع إجماعاً، وهذا دون الحديث الصحيح، وفوق القياس، لأنه إذا وجد فقيه مخالف نقض الإجماع فأولى إذا وجد خبر مخالف، وهذا النوع، أو هذه الرتبة كانت فى العصور التى وليت عصر الصحابة.

١٥٩- ومن الخير أن نسوق بعض مسائل أخذ بها أحمد وغيره باعتبار أنه لم يعرف مخالف فيها، أو لم يخالف إلا الشواذ الذين لا يؤبه بخلافهم، وقد ساق ابن القيم طائفة منها كان القياس فى الجملة أساس الاستنباط فيها فقال:

«ومن القياس المجمع عليه صيد ما عدا الكلب من الجوارح قياسا على الكلاب، بقوله تعالى: «وما علمتم من الجوارح مكلبين»[1] وقال عز وجل: «والذين يرمون المحصنات»[2] فدخل فى ذلك المحصنون، وكذلك قوله فى الإماء: «فإذا أحصن، فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب» فدخل فى ذلك العبد قياساً عند الجمهور إلا من شذ وأجمعوا على توريث البنتين قياسا على الأختين».

وهذا كله إجماع احترمه أحمد وغيره من الفقهاء، ولم يفكر فى رأى سواه.

١٦٠- ونرى مما سبق أن أحمد لا يخضع للإجماع الذى ينطبق عليه التعريف الذى ابتدأنا به فى بيان حقيقته إلا بما كان يجمع عليه الصحابة من المسائل التى يتبادلون فيها النظر، ويتذاكرون الأحكام القرآنية والنبوية فيها، وينتهون فيه إلى رأى يرتضونه ويعملون به،

(١) المائدة : ٤. (٢) النساء : ٢٥

أو تسيير شئون الدولة على مقتضاه، إن كان أمراً يتصل بشئونها، أما إجماع غيرهم، فلا سبيل إلى علمه.

ولقد أقر بهذه الحقيقة أهل النظر الدقيق من العلماء، كما أشار إليها الشافعى فى مجادلاته.

وقد قال الشوكانى: من أنصف من نفسه علم أنه لا علم عند علماء الشرق بجملة علماء الغرب، والعكس، فضلا عن العلم بكل واحد بالتفصيل، بكيفية مذهبه، وبما يقوله فى تلك المسألة بعينها: ومن ادعى أنه يتمكن الناقل للإجماع من معرفة كل من يعتبر فيه، من علماء الدنيا، فقد أسرف فى الدعوى، وجازف فى القول.

ولقد قرر أبو مسلم الأصفهانى أن العلماء متفقون على اعتبار إجماع الصحابة وأن الخلاف فى غيره، وقرر أنه غير ممكن العلم به، فقال: «الحق تعذر الاطلاع على الإجماع، إلا إجماع الصحابة، وحيث كان المجمعون، وهم العلماء منهم فى قلة، وأما الآن وبعد انتشار الإسلام وكثرة العلماء فلا مطمع للعلم به، وهو اختيار أحمد مع قرب عهده من الصحابة، وقوة حفظه، وشدة اطلاعه على الأمور النقلية»

هذا نظر أحمد فى الإجماع قد جليناه ووضحناه مع اضطراب النقل عنه. والله أعلم.

٥- القياس

١٦١- القياس فى الفقه الإسلامى إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لا شتراكهما فى الوصف الموجب للحكم.

وقد عرفه الشوكانى بأنه استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر، بجامع بينهما، ويقول ابن تيمية فى هذا:

«والقياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح، والقياس الفاسد. والقياس الصحيح هو الذى وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، والأول قياس الطرد، والثانى قياس العكس، وهو من العدل الذى بعث الله به رسوله»

هذه تعريفات ثلاثة ذكرناها، لأنها تكشف عن حقيقة القياس فى الفقه الإسلامى، وهو ضرورى لكل من يتصدى للفتوى، ولا يمكن أن يستغنى عنه فقيه، وهو يستمد قوته من الفطرة الإنسانية، لأنها توجب التساوى فى الحكم عند التماثل فى الأوصاف الموجبة لأن الربط بين الأشياء المتماثلة إن توافرت أسبابها، ووجدت الصفات المتحدة المكونة لها، من أحكام العقل العامة، وإن الاستدلال العقلى فيما تنتجه براهين المنطق، قائم على ربط المماثلة بين الأمور ليتوافر الشرط فى إنتاج المقدمات لنتائجها، فإن هذه المقدمات لا تنتج نتائجها المقررة الثابتة إلا بالاعتماد على البديهة المقررة الثابتة وهى أن التماثل يوجب التساوى فى الحكم.

ولقد قال ابن القيم فى هذا المقام: «مدار الاستدلال جميعه على التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، ولو جاز التفرقة بين المتماثلين لخرق الاستدلال وغلقت أبوابه».

١٦٢- هذه حقيقة القياس، وإذا كانت أحداث الناس لا تتناهى، فلابد منه فى الفقه الإسلامى على قلة أو على كثرة، وقد هدى إليه القرآن، والحديث النبوى، فالله سبحانه وتعالى يذكر الأحكام، ويشير إلى عللها، أو يصرح بأوصافها المناسبة مثل قوله تعالى: «ويسألونك عن المحيض قل هو أذى، فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن»(١) وقال فى تحريم الخمر والميسر، «إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة، فهل أنتم منتهون»(٢) وكذلك الأحاديث النبوية فيها تصريح بالأوصاف المناسبة أو العلل، بل فيها تصريح بالحكم بموجب القياس، ومن الأول قوله ﷺ فى النهى عن لحوم الحمر «فيها رجس» ومن الثانى ما يروى أنه جاءه رجل يقول له: إن أبى أدركه الإسلام، وهو شيخ كبير لا يستطيع الرحل، والحج مكتوب عليه، أفأحج عنه، فقال له النبى ﷺ: أنت أكبر ولده؟ قال: نعم، قال: أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه، أكان يجزئ؟ قال: نعم. قال: فحج عنه، وفى هذا الخبر يرى أن النبى ﷺ هدى الرجل بالقياس، فألحق أداء الحج عن أبيه العاجز عن أدائه بأداء دينه، وإذا كان أداء الدين يبرئ ذمته، فكذلك أداء الحج يجزى عنه عند العجز.

---

(١) البقرة : ٢٢٢. (٢) المائدة : ٩١

١٦٣- ومع هذه الأمور المقررة الثابتة وجدنا فريقاً من العلماء أنكر القياس ونفاه، وفريقاً آخر غالى فيه، وأكثر، فالأول ينفى العلل والمعانى والأوصاف المؤثرة، ويجوز ورود الشريعة بالفرق بين المتساويين والجمع بين المختلفين، ولا يثبت أن الله سبحانه وتعالى شرع الأحكام لعلل ومصالح، وربطها بأوصاف مؤثرة فيها مقتضية لها طرداً وعكساً، وأنه قد يوجب الشئ ويحرم نظيره من وجه، ويحرم الشئ ويبيح نظيره من وجه، وينهى عن الشئ لا لمفسدة فيه، ويأمر به لا لمصلحة، بل لمحض المشيئة المجردة عن الحكمة والمصلحة، وبإزاء هؤلاء الفريق الثانى الذين أفرطوا فى القياس وتوسعوا جداً، وجمعوا بين الشيئين اللذين فرق الله بينهما بأدنى جامع فى شبه أو طرداً، ووصف يتخيلونه علة، ويمكن أن يكون وألا يكون، فيجعلونه هو السبب الذى علق الله ورسوله الحكم بالخرص والظن، وهذا الذى أجمع السلف على ذمه[1]».

هذان فريقان اختصما فى شأن القياس:

أحدهما غالى فى نفيه، حتى جرد الناس من التفكير فى شرع الإسلام، وثانيهما غالى فى إثباته فتعلق بأوصاف ظنها العلل المؤثرة، فسير الحكم على مقتضاها طرداً عكسياً، أى نفياً وإثباتاً، وعمم هذه الأوصاف، وجعلها شاملة ووفقها فى موقف المعارضة للنصوص، وبلغت الحال ببعضهم أن وازن بين النص المحفوظ والعلل الملتمسة.

١٦٤- ولقد كان لأحمد المحدث والفقيه موقف حسن، فكان بين ذلك قواماً، فلم ينف القياس نفياً باتاً كما فعل الظاهرية الذين حكموا بالنصوص دون سواها، وسهل لهم طريقهم أنهم لم يبتلوا باستفتاء الناس، فلم يقصدوهم، كما قصدوا أبا حنيفة ومالكا، والشافعى، وأحمد، ولم يغال فى القياس مغالاة العراقيين الذين خلفوا أبا حنيفة وتلاميذه، فوقفوا العلل المطردة فى زعمهم فى مقام المعارضة للنصوص وفتاوى الصحابة، أخذ أحمد بالقياس وقرره كما جاء فى الروضة لابن قدامة الحنبلى إذ فيها أن أحمد رضى الله عنه قال: «لا يستغنى أحد عن القياس» وهى كلمة حق بالنسبة للمفتى الذى يتصدى للإفتاء، فإنه مضطر إليه لا محالة، لأن الناس يجدُّ لهم من الحوادث ما يقتضى قياس غير منصوص على منصوص، ولا يستطيع الفقيه أن يجد لكل حادثة نصاً من الكتاب أو السنة أو فتاوى الصحابة، وما دام لا يجد شيئاً من ذلك فإما ألا يفتى، فيكون الناس فى حرج شديد، ولا

(١) أعلام الموقعين جـ١ ص ١٧٣

يعلمون أحكام الدين فى أعمالهم، وإما أن يقيس دفعاً للحرج وإجابة لداعى الإرشاد والهداية، ولا يغنى التوقف فى هذا فتيلا.

وإذا كان أحمد قد نقل عنه أن القياس لا يستغنى عنه فقيه فقد ادعى بعض العلماء أنه روى أيضاً عنه ما يجعله فى صف الذين نفوا القياس، فقد روى عنه أنه قال، «يجتنب الكلام فى الفقه المجمل والقياس» فهذا النص يفيد بنصه، وجوب تجنب الكلام فى القياس، وبالتالى عدم الأخذ به، ولكن تأول ذلك النص أبو يعلى القاضى الحنبلى بأن ذلك إذا كان القياس فى حال النص، فإنه غير معتبر، بل يكون قياساً فاسداً، ويكاد الفقهاء يأخذون بذلك على تفاوت فيما بينهم.

والحنابلة جميعاً يقررون أن أحمد بن حنبل كان يأخذ بالقياس، ويؤيدون كلامهم بعبارة وردت عنه، وبالفروع المأثورة عنه، فإنها تومئ بطريقة استنباطها إلى أنه لم يكن من نفاة القياس بل كان من مثبتيه.

١٦٥- أخذ أحمد رضى الله عنه بالقياس، كما نقل عنه أصحابه وتلاميذهم من بعدهم كما نوهنا، وما كان أحمد مبتدعاً، بل كان متبعاً، فإن الصحابة الذين تخرج على فقههم، وإن باعد بينه وبينهم الزمن قد أخذوا بالقياس ونقل عنهم، وكثير من الأحكام التى استنبطوها بنيت عليه، وقد قال ابن القيم: «كان أصحاب رسول الله ﷺ يجتهدون فى النوازل ويقيسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون النظير بنظيره..(١)».

ولقد قال المزنى صاحب الشافعى فى ذلك: «الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا استعملوا المقاييس فى الفقه فى جميع الأحكام فى أمر دينهم، وأجمعوا بأن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها»(٢).

ومع أننا نقرر مع الحنابلة أن أحمد كان يأخذ بالقياس، فإننا نقول إنه ما كان يميل إلى التوسع فيه، بل كان يأخذ به فقط عند الضرورة، وهو فى ذلك يسلك مسلك الشافعى،

---

(١) أعلام الموقعين جـ١ ص ١٨٦

(٢) أعلام الموقعين جـ١ ص ١٧٨

كما روى الخلال عنه، فقد جاء فى كتاب الخلال عن أحمد: سألت الشافعى عن القياس، فقال: «إنما يصار إليه عند الضرورة، أو ما هذا معناه»، ولأن القياس ما كان يأخذ به إلا للضرورة أى للاضطرار إلى الإفتاء، وليس ثمة نص يسعفه، ولا فتوى صحابى تعينه فإنه لا يتجه إلى القياس، وعنده حديث صحيح، أو فتوى صحابى ثابتة، بل كان أحب إليه أن يفتى بالحديث الضعيف عن أن يقيس، ويفتى برأيه.

١٦٦- كان أحمد يجتهد بالقياس، ولذلك كان للقياس فى الفقه الحنبلى مقام، ولعل الحنابلة أعطوه من العناية أكثر مما أعطى أحمد رضى الله عنه، وقد دفعتهم إلى ذلك حاجة الزمان، فإن الناس قد جدت لهم أحداث اضطروا فيها إلى أن يفتوا وأن يقيسوا على فتاوى الصحابة، والأمور المنصوص على حكمها، واضطروا إلى أن يخرجوا على أقوال إمامهم، ولابد لذلك من القياس، فسلكوا طريقه واجتهدوا، واستنبطوا.

ولقد كانت الروح العلمية التى دون فيها علم الأصول، وتوسع فيه العلماء من بعد الشافعى دافعة العلماء من مختلف المذاهب لأن يرضوا نهمتهم العقلية بالدراسات العلمية والعناية بالقضايا الكلية، والقواعد العامة للاستنباط، فكتبوا فى طريقة استخراج الأحكام من الكتاب والسنة، وأسهموا فى وضع ضوابط للاستنباط بالقياس، وغيره من ضروب الاجتهاد بالرأى، كالاستصحاب، والمصالح المرسلة، والاستحسان وغير ذلك.

ولقد وجدنا من الحنابلة لهذا من كتبوا فى الأصول كتابات محكمة رائعة، ومنهم على ابن محمد بن عقيل البغدادى المتوفى سنة ٥١٣هـ، ومنهم أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء المتوفى سنة ٤٥٨هـ، ومنهم أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسين البغدادى المتوفى سنة ٦٩٥هـ، ومنهم الطوفى- وسنتكلم عنه عند الكلام فى نظرية المصالح- ومنهم العالمان الجليلان ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم.

كتب هؤلاء فى أصول الفقه، وخاضوا فى بيان قواعد هذا العلم، وخصوا القياس بفضل من البيان، وخص ابن تيمية وابن القيم القياس فى الفقه الإسلامى ببيان أوفى، سلكا فيه مسالك السلف الصالح، وخاضا فيه على ضوئهم، وبينوا مرامى الأقيسة التى نقلت فى فروع الإمام أحمد، ووضحا المقاصد التى سيقت لها الأحكام، وعرجوا فى ذلك على مقاصد الشريعة، وغايات الأحكام فيها، وهم فى ذلك يوضحون مناهج الصحابة، والتابعين، والأئمة الأربعة بوجه عام، وأحمد بوجه خاص.

١٦٧- وإنا نجد أن من الواجب علينا أن نقبض قبضة يسيرة مما كتبه هذان الإمامان تكون قبساً نستضئ به، ونتعرف تفكير أحمد فى أقيسته، والمرامى العامة للفقه الإسلامى من القياس.

لقد ابتدأ ابن تيمية فى رسالته فى القياس إلى بيان أن الشريعة الإسلامية كلها، ما جاء به النص وما لم يجئ به النص، متفق مع ما توجبه الأقيسة الفقهية السليمة، وبين خطأ ما يجرى على أقلام بعض كتاب الفقه الإسلامى من المتقدمين والمتأخرين من أن هذا موافق للقياس، وذاك مخالف له، وأن من النصوص الشرعية ما يكون مخالفاً للقياس، بل يقرر أن كل النصوص الإسلامية من الكتاب والسنة تتفق مع القياس.

وهو فى هذا السبيل لا يتقيد بالأوصاف التى تعتبر عللا يعممون حكمها، كما يفعل الحنفية الذين حكموا بطرد المقاييس، بل يسند الأقيسة إلى الحكم والأغراض والمقاصد الشرعية العامة، دون ما سماه الحنفية علة منضبطة، فهو ينظر فى كون الأمر متفقاً مع القياس، أو مختلفاً معه، إلى كونه موافقاً للمقاصد الشرعية أولا، وهى ترجع فى جملتها إلى جلب المصالح ودفع المضار، ويسير فى الأمر مبينا اتفاق كل النصوص الشرعية مع المصلحة، والعدالة من غير نظر إلى العلل المنضبطة المطردة.

١٦٨- وهو فى هذا السبيل يقسم القياس إلى قسمين: صحيح وفاسد، فيقول: «أصل هذا أن تعلم أن لفظ القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح، والقياس الفاسد، فالقياس الصحيح هو الذى وردت به الشريعة وهو الجمع بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، الأول قياس الطرد، والثانى قياس العكس، وهو من العدل الذى بعث الله به رسوله، فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التى علق بها الحكم فى الأصل موجودة فى غير معارض يمنع حكمها، ومثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه قط، وكذلك القياس بإلغاء الفارق، وهو ألا يكون بين الصورتين فرق مؤثر فى الشرع، فمثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره، فلابد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم، ويمنع مساواته لغيره، لكن الوصف الذى اختص به قد يظهر لبعض الناس، وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح أن يعلم صحته كل أحد، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس، فإنما هو

مخالف للقياس الذى انعقد فى نفسه، وليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت فى نفس الأمر، وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس علمنا قطعاً أنه قياس فاسد، بمعنى أن الصورة التى امتازت عن تلك الصورة التى يظن أنها مثلها- بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم، فليس فى الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد، وإن كان من الناس من لا يعلم فساده[1].

وترى من هذا أنه يقرر أمرين: «أحدهما» أنه لا شئ من أحكام الشريعة إلا وهو متفق مع الأقيسة الصحيحة التى تحقق التساوى فى الحكم عند وجود التماثل، والاختلاف عند وجود التفارق، فالأشباه تتشابه فى الأحكام، والنظائر لا تختلف، فما من نص يجئ مخالفا الحكم فى نظائره، فلا معنى لكلمة هذا مخالف للقياس، إذ أنه ليس فى الشريعة ما يصدق عليه هذا الوصف.

ثانيهما- أن الأقيسة الفاسدة هى التى تتخالف مع النصوص، وذلك لأن القياس الصحيح يتقاضى الفقيه أن يلاحظ أمرين: هما الاتحاد فى الوصف المثبت للحكم، وألا يوجد معارض فى أحد المتشابهين أبعد التشابه بينهما أو يمنع تأثير الوصف المثبت فى الطرف الآخر فلا يكون مثبتاً فى هذا، فلا يكون القياس صحيحاً، وهذه قد تبدو مخالفتها للنصوص الشرعية، وفى هذه الحال لا يكون النص مخالفاً للقياس، بل يكون القياس فاسداً.

١٦٩- ويسير ابن تيمية ومعه تلميذه ابن القيم فى إثبات أن النصوص التى ادعى مخالفتها للقياس هى موافقة للقياس، ويبين أساس هذا التوافق، ويبلغ فى ذلك الغاية.

ولكن قبل أن نضرب الأمثال على ذلك، ونتبين عمق تفكيره فى تخريجها نذكر أساس الخلاف بينه وبين الفقهاء الذين قرروا أن بعض النصوص قد يجئ مخالفاً القياس، وأن الذين أكثروا من هذه العبارة الحنفية، فكثيراً ما يجرى على أقلامهم عبارة، هذا الحكم جاء على خلاف القياس للنص.

---

(١) رسالة القياس ص ٢١٧ من الجزء الثانى من مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية.

إن الحنفية يقررون أن القياس أساسه العلة المشتركة بين الأصل والفرع، وهي التي تؤثر في ثبوت الحكم في الأصل، فيثبت بمقتضاها الحكم في الفرع، ويفرقون بين العلة والوصف المناسب أو الحكمة، إذ الحكمة أو الوصف الملائم غير المنضبط هي المصلحة التي تتحقق مع غرض الشارع في إثبات الطلب، أو المنع، وأما العلة فهي الوصف الملائم المنضبط الذي من شأنه أن يكون الحكم أثر الارتباط بينهما، والعلة في أكثر الأحوال تتلاقى مع الوصف المناسب، بل إن الملاءمة المشتركة بينهما هي التي اقتضت أن يكون ذلك الوصف علة مؤثرة في ثبوت الحكم، ولكن قد توجد العلة ولاتتحقق الحكمة فيها، ولايمنع ذلك من كون العلة مؤثرة في وجود الحكم، ولذلك قالوا إن العلة مناط الحكم وجوداً وعدماً، فحيثما وجدت وجد الحكم، وحيثما انتفت انتفى، أما الحكمة فليس لها هذه القوة.

ولقد قرر الحنفية لهذا أن العلة لها عموم، فهي تثبت الحكم دائماً كلما تحققت في أي أمر من الأمور، وبذلك تتقرر الأصول، وتضبط الأحكام، ويكون الحمل على النصوص الشرعية، وتعرف الأحكام القياسية، والأحكام التي تجئ مخالفة للقياس، ولكنها موافقة للنصوص، فتقتصر على موضع النص، ولاتكون سائرة على مقتضى القواعد الفقهية، ومع ذلك فإن لها احترامها، لمقام النص عليها.

هذا نظر الفقهاء القياسيين الذين جرى على أقلامهم عبارة أن هذا النص مخالف للقياس. أما ابن تيمية وتبعه في هذا تلميذه ابن القيم، وهو نظر كثيرين من الحنابلة، ولعله هو الذي يتفق مع نظر الإمام أحمد نفسه في أقيسته، فقد اعتبروا الوصف المؤثر في الحكم هو الحكمة، أي الوصف المناسب الذي يتفق مع أغراض الشارع العامة، وهي جلب المصالح ودفع المضار، فهم نظروا إلى ذلك الوصف، دون العلة التي قيدها الحنفية بالقيود السابقة.

وما داموا قد نظروا إلى ذلك الوصف الملائم، فلا يمكن أن يوجد نص إسلامي مخالف له، وإذا اعتبروا الصلة الرابطة بين الأشباه والنظائر هي الحكمة الشرعية، فلا يمكن أن يجئ نص شرعي مخالف لنظائره وإن هذا النظر فيه فائدة، وهي تبين مرامي الشريعة في أغراضها العامة، وفي كل حكم من الأحكام، وإن بدا للناس أنه غريب، فهي موضحة لأغراض الشريعة في الجزئيات والكليات معاً.

وإذا كانت هذه فائدة ذلك النظر، فإن نظر الحنفية وأشباههم له فائدة علمية، وهى ضبط الفقه الإسلامى بقواعد محكمة قوية، وليس فى قولهم إن ذلك النص مخالف للقياس تشويه له، أو نقص لقدره، لأنهم أخذوا به، واعترفوا بتحقق المصلحة فيه؛ ولكنهم سيروا قاعدتهم على اطرادها لتضبط موازين الاستنباط ولتجمع قواعد الأحكام؛ ولكل وجهة هو موليها.

١٧٠ – بعد بيان أساس الاختلاف النظرى بين هؤلاء الحنابلة؛ وأئمة القياس الحنفية؛ نتجه إلى تخريجات ابن تيمية فى المسائل التى سماها الحنفية مخالفة للقياس، مع الاعتراف بوجه المصلحة فيها، ولسنا فى سبيل ذلك نحصيها إحصاء، بل نضرب لها الأمثال، ونختار من هذه الأمثال، مسائل بعضها كلى وبعضها جزئى فى بيان حكم حديث مثلا قضى الحنابلة به، وخالفهم فى صحته غيرهم، واعتبروه مخالفاً لحديث أقوى منه، وها هى ذى الأمثلة:

(١) حوالة الحقوق، فقد قرر الفقهاء القياسيون أنها مخالفة للقياس؛ لأنها تمليك الدين قبل وفائه، لغير من عليه الدين، إذ أن مقتضى هذه الحوالة أن يملك شخص ديناً له على آخر، فيستوفيه دون الدائن، ويحل محل الدائن فيه، وذلك لايجوز فى القياس، لأن الدين وصف فى الذمة لايجرى عليه التمليك، أما تمليكه للمدين فهو إبراء، وفوق ذلك فإن حوالة الحق داخلة فى عموم النهى عن بيع الكالئ بالكالئ، وقد بين ابن تيمية بطلان القياس، وبطلان انطباق الحديث، فقال:

«وأما الحوالة فمن قال إنها تخالف القياس قال إنها بيع دين بدين، وذلك لايجوز وذلك غلط من وجهين:

(أحدهما) أن بيع الدين بالدين ليس فيه نص عام، ولا إجماع، وإنما ورد النهى عن بيع الكالئ بالكالئ، والكالئ هو المؤخر الذى لم يقبض، وهذا كما لو أسلم فى شئ من الذمة؛ وكلاهما مؤخر، فهذا لايجوز بالاتفاق، وهو بيع كالئ بكالئ.

(الوجه الثانى) أن الحوالة من جنس إيفاء الحق لا من جنس البيع، فإن صاحب الحق إذا استوفى من المدين ماله كان هذا استيفاء، فإذا أحاله على غيره كان قد استوفى ذلك الدين عن الدين الذى له فى ذمة المحيل، ولهذا ذكر النبى ﷺ الحوالة فى معرض الوفاء،

فقال فى الحديث «مطل الغنى ظلم، وإذا اتبع أحدكم على ملئ فليتبع» فأمر المدين بالوفاء ونهاه عن المطل، وبين أنه ظالم إذا مطل، وأمر الغريم بقبول الوفاء إذا أحيل على ملئ، وهذا كقوله تعالى «فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان»[1] أمر المستحق أن يطالب بالمعروف، وأمر المدين أن يؤدى بإحسان، ووفاء الدين ليس هو البيع الخاص، وإن كان فيه شوب المعاوضة، وقد ظن بعض الفقهاء أن الوفاء إنما يحصل باستيفاء الدين بسبب أن الغريم إذا قصد الوفاء صارفى ذمته للمدين مثله يتقاضى ما عليه بماله، وهذا تكلف أنكره جمهور الفقهاء، وقالوا: بل نفس المال الذى قبضه يحصل به الوفاء، ولاحاجة أن نقدر فى ذمة المستوفى دينا؛ وأولئك قصدوا أن يكون وفاء الدين بدين وهذا لاحاجة إليه.

وتراه فى هذا يثبت أن حوالة الحق ليست خارجة على القياس، أى لم تجئ شاذة عن حكم النظائر، لأنها ليست بيع الكالئ بالكالئ المنهى عنه ولأنها ليست من قبيل البيع أو التمليك، ولكنها من قبيل استيفاء الحقوق، والتعاون فى استيفائها.

والأقيسة فى المذهب الحنفى لاتتسع لقبول حوالة الحقوق، وإن كان المذهب قد قبل حوالة الدين، ولذلك قرر بعض القانونيين، وبعض رجال الفقه الإسلامى أن حوالة الحقوق لايقرها المذهب الحنفى، ولكن ذلك المذهب المتسع الأفق الذى امتاز فقهاؤه بالقدرة على المخارج الفقهية إذا ضيقت عليهم الأقيسة أبواب الفتوى قد وجدوا لحوالة الحقوق مخرجاً، وأفتى بعضهم بها، ولذلك جاء فى البدائع جواز حوالة الحقوق، واعتبرها توكيلا بقبض الدين، وهذا نص قوله:

«أما بيع الديون من غير من عليه، والشراء بها من غير من عليه، فينظر : إن أضاف البيع والشراء إلى الدين لم يجز بأن يقول لغيره: بعت منك الدين الذى فى ذمة فلان، وذلك لأن ما فى ذمة فلان غير مقدور التسليم فى حقه، والقدرة على التسليم شرط انعقاد العقد على مامر، بخلاف البيع والشراء بالدين ممن عليه الدين، لأن ما فى ذمته مسلم إليه، وإن لم يضف العقد إلى الدين الذى عليه جاز، ولو اشترى شيئاً بثمن دين، ولم يضف العقد إلى الدين حتى جاز، ثم أحال البائع على غريمه بدينه الذى له عليه جازت الحوالة سواء أكان الدين الذى أحيل به دينا يجوز بيعه قبل القبض، أم لايجوز كالسلم، ونحوه، وذكر الطحاوى رحمه الله أنه لاتجوز الحوالة بدين لايجوز بيعه قبل القبض، وهذا غير سديد، لأن هذا توكيل

(١) البقرة : ١٧٨.

بقبض الدين، فإن المحال له يصير بمنزلة الوكيل للمحيل بقبض دينه من المحتال له والتوكيل بقبض الدين جائز، أى دين كان، ويكون قبض الوكيل كقبض موكله[1]».

هذا نص ما فى البدائع، وتراه أقر الحوالة بالحق واعتبرها صحيحة، من الغريب أنه انتهى فيها إلى ضرب من ضروب القياس، وأوجد لها نظيراً، وهو الوكالة باستيفاء الدين، وهنا يتلاقى الفقيه الحنبلى بالفقيه الحنفى، فى أن الحوالة بالحق من قبيل الاستيفاء لا من قبيل المبادلة؛ وإن كان معنى المبادلة ثابتاً، بل إن كان مقصوداً، كما فى الصورة التى ذكرها صاحب البدائع، وإن اشترط عدم إضافة العقد إلى الدين بيعاً وشراء.

ولاننسى أن نقول إن كلا الفقهين المتباعدين زمناً ومذهباً ومقاماً التقيا فى النتيجة، ولكن لم يتوحد مسلكهما فى الوصول إليها، فالكاسانى وصل إليها عن طريق العلة التى يدور معها الحكم وجوداً وعدماً، وهى الإنابة.

أما ابن تيمية فقد قصد إلى المقصد الشرعى من أول الأمر، وهو المعاونة على استيفاء الحقوق، وذلك فرق ما بين المنهاجين.

١٧١ - (ب) ومن الأمثلة التى ساقها ابن تيمية، وبين فيها غرض الشارع الإسلامى عقود المضاربة والمزارعة، والمساقاة[2] وهذا نص قوله: «وقالوا: المضاربة والمساقاة والمزارعة على خلاف القياس ظنوا أن هذه العقود من جنس الإجارة، لأنها عمل بعوض، والإجارة يشترط فيها العلم بالعوض، والمعوض، فلما رأوا العمل فى هذه العقود غير معلوم، والربح فيها غير معلوم، قالوا : تخالف القياس وهذا من غلطهم، فإن هذه العقود من جنس المشاركات، لامن جنس المعاوضات الخاصة التى يشترط فيها العلم بالعوضين، والمشاركات جنس من غير جنس المعاوضات؛ وإن قيل إنها فيها شوب معاوضة، وكذلك المقاسمة جنس غير جنس المعاوضة الخاصة، وإن كان فيها شوب معاوضة، حتى ظن بعض الفقهاء أنها بيع يشترط فيه شروط البيع الخاص».

---

(١) البدائع الجزء الخامس ص ١٨٢.

(٢) المضاربة شركة فى الربح يكون المال من جانب، والعمل من جانب آخر، والمزارعة شركة فى إنتاج الأرض بين صاحب الأرض والعامل، والمساقاة شركة فى الثمر بين صاحب الشجر والعامل.

وإيضاح هذا العمل الذى يقصد به المال ثلاثة أنواع: (أحدها) أن يكون العمل مقصوداً معلوماً مقدوراً على تسليمه، فهذه الإجارة اللازمة (والثانى) أن يكون العمل مقصوداً لكنه مجهول، أو غرر، فهذه الجعالة، وهى عقد جائز ليس بلازم، فإذا قال: من رد عبدى الآبق فله مائة، فقد يقدر على رده، وقد لايقدر على رده؛ وقد يرده من مكان قريب، وقد يرده من مكان بعيد، فلهذا لم تكن لازمة لكن هى جائزة، فإن عمل هذا العمل استحق الجعل، وإلا فلا، ويجوز أن يكون الجعل فيها إذا حصل جزءاً شائعاً، ومجهولا جهالة لاتمنع التسليم، مثل أن يقول أمير الغزو: من دل على حصن فله ثلث ما فيه، ويقول للسرية التى يسرى بها: لك خمس ما تغنمين، أو ربعه، وقد تنازع العلماء فى سلب القاتل هل هو مستحق بالشرع كقول الشافعى، أو بالشرط كقول أبى حنيفة ومالك، على قولين وهما روايتان عن أحمد، فمن جعله مستحقاً بالشرط جعله من هذا الباب، ومن هذا الباب إذا جعل للطبيب جعلا على شفاء المريض جاز، كما أخذ أصحاب رسول الله ﷺ الذين جعل لهم قطيعاعلى شفاء سيد الحى، فرقاه بعضهم حتى برئ، فأخذوا القطيع، فإن الجعل كان على الشفاء، لاعلى القراءة، ولو استأجر طبيباً أجرة لازمة على الشفاء لم يجز، لأن الشفاء غير مقدور فقد يشفيه الله، وقد لايشفيه، وهذا ونحوه مما تجوز الجعالة فيه».

وأما النوع الثالث، فهو مالا يقصد فيه العمل، بل المقصود المال، وهو المضاربة، فإن رب المال ليس له قصد فى نفس عمل العامل؛ ولهذا لو عمل ما عمل، ولم يربح شيئاً لم يكن له شئ، وإن سمى هذا جعالة بجزء مما يحصل بالفعل كان نزاعا لفظيا، بل هذه مشاركة، هذا ينفع بدنه، وهذا ينفع ماله، وما قسم الله من الربح كان بينهما على الإشاعة، ولهذا لايجوز أن يخص أحدهما بربح مقدر، لأن هذا يخرجهما عن العدل الواجب فى الشركة، وهذا هو الذى نهى عنه رسول الله ﷺ من المزارعة(١)».

ونرى من هذا النظر كيف كان يتجه ابن تيمية إلى المقصد العام، وفقهاء الحنفيةإلى العلل الخاصة، فهم اعتبروا المضاربة، والمزارعة، والمساقاة إجارات أجيزت استثناء، لأن الأجرة غير معلومة، وهو بنظرته الشاملة لم يعتبرها إجارة، بل اعتبرها اشتراكا ثم وضح مقاصد الشريعة فى العقود التى تجعل المكافأة على نتائجها، والعقود التى يجرى فيها الالتزام، والتعاقد الكامل، والعقود التى يكون الأساس فيها الاشتراك فى الثمرات، والتعاون فى حال الخسارة لاحتمالها.

---

(١) رسالة القياس من مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ٢٢٠.

١٧٢ - (جـ) ومن الأمثلة الشفعة: فقد قرر فقهاء الحنفية أن الشفعة تثبت على خلاف القياس، وأنها أمر استثنائى لأن الأصل ألا ينتقل الملك من صاحبه إلى غيره إلا بطيب نفسه، ورضاه، وفى الشفعة يملك العقار جبراً عن صاحبه وهو المشترى إذ بمقتضى البيع صار هو المالك، ومع ذلك ينزع ملكه جبراً عنه.

ومن جهة أخرى نرى فى تقرير الشفعة إضراراً بالمالك الأصلى، وهو البائع، لأنه إذا علم الراغبون فى الشراء أنهم إن اشتروا نزع ملكهم منهم لايقدمون على الشراء، فإذا كان المالك مضطراً للبيع كان بين حالين: إما احتمال الضرر النازل به الذى يضطره للبيع، وذلك أذى لاريب فيه، وإما الترغيب فى البيع الذى أعرض الناس عنه - بعرضه بثمن بخس فانه غبن فاحش؛ ولكنه قد اضطر إليه.

هذا ما قرره الحنفية، وقرر ابن القيم أن الشفعة مشروعيتها على مقتضى القياس وأصول الشريعة، فقال: من محاسن الشريعة وعدلها قيامها بمصالح العباد، وورودها بالشفعة، ولايليق بها غير ذلك، فإن حكمة الشارع اقتضت رفع الضرر عن المكلفين ما أمكن، فإن لم يمكن رفعه إلا بضرر أعظم منه أبقاه على حاله، وإن أمكن رفعه بالتزام ضرر دونه رفعه به، ولما كانت الشركة منشأ الضرر، فى الغالب - فإن الخلطاء يكثر فيهم بغى بعضهم على بعض - شرع الله سبحانه وتعالى رفع هذا الضرر بالقسمة تارة، وانفراد كل من الشريكين بنصيبه، وبالشفعة تارة أخرى، وانفراد أحد الشريكين بالجملة، إذا لم يكن على الآخر ضرر فى ذلك؛ فإذا أراد بيع نصيبه وأخذ عوضه كان شريكه أحق به من الأجنبى، وهو يصل إلى غرضه من العوض من أيهما كان، فكان الشريك أحق بدفع العوض من الأجنبى، ويزول عنه ضرر الشركة ولايتضرر البائع، لأنه يصل إلى حقه من الثمن، وكان هذا من أعظم العدل، وأحسن الأحكام المطابقة للعقول والفطرة ومصالح العباد.

ويقول فى قول الفقهاء أن الأصل ألا يخرج المال من يد صاحبه إلا بطيب نفسه: إنما كان الأصل عدم انتزاع ملك الإنسان منه إلا برضاه، لما فيه من الظلم له، والإضرار به، فأما مالا يتضمن ظلماً، ولا إضراراً، بل فيه مصلحة بإعطائه الثمن فلشريكه دفع ضرر الشركة عنه، فليس الأصل عدمه، بل هو مقتضى أصول الشريعة فإن أصول الشريعة توجب المعاوضة للحاجة والمصلحة الراجحة، وإن لم يرض صاحب المال، وترك معاوضته لشريكه مع

كونه قاصداً للبيع ظلم منه، وإضرار لشريكه؛ فلا يمكنه الشارع منه؛ بل من تأمل مصادر الشريعة ومواردها تبين له أن الشارع لايمكن هذا الشريك من نقل نصيبه إلى غير شريكه، وأن يلحق به من الضرر مثل ما كان عليه أو أزيد منه، مع أنه لامصلحة له فى ذلك [1]».

وترى من هذا المثال أن ابن القيم فى تعليله، وفى توجهه إلى الأقيسة يتجه إلى المقاصد العامة للشريعة من أن الضرر يزال، وأنه مقدم فى الاعتبار، ولايلتفت إلى غير ذلك، إلا إذا كان هناك تفويت مصلحة يترتب عليه ضرر أشد وهكذا.

١٧٣ – ومن الأمثلة السلم: فقد قرر الحنفية أنه عقد استثنائى ثبت على خلاف القياس، لأنه بيع المعدوم أو بيع ما ليس عند البائع، وهو بهذا داخل فى عموم نهى النبى ﷺ فى قوله: «لاتبع ما ليس عندك» ولكن يقرر ابن القيم أنه بيع قياسى جار على أصل الشريعة فى البيوع، والتعاقد بوجه عام، لأنه بيع مضمون فى الذمة مقدور على تسليمه غالباً كالمعاوضة على المنافع فى الإجارة؛ وكالتزام الثمن فى البيوع المطلقة، وأخطأ القياسيون فى قياسهم بيع السلم على بيع المعدوم، أو بيع ماليس عنده، لأن بيع العين المعدومة، بيع مالا وجود له ولايقدر على تسليمه، وبيع الإنسان عيناً معينة لايملكها؛ بل هى ملك لغيره الالتزام فيها منصب على شئ معين ليس مضمون التسليم، بخلاف السلم فإن الالتزام فيه بموصوف، وهو ثابت فى الذمة، وتسليم جنس مبين النوع والصفة مقدور التسليم غالباً، وإن الالتزام بأداء شئ يعرف بجنسه، ونوعه، ووصفه، وقدره، وثبت ذلك فى الذمة هو من قبيل الديون فهو كالثمن، فأى فرق بين كون أحد العوضين مؤجلا فى الذمة، وبين الآخر؟ إن الأولى إذن أن يقاس المسلم فيه على الثمن فى البيوع المطلقة، وعلى الديون بشكل عام، وهذا محض القياس والمصلحة، ولقد فهم ابن عباس حل عقد السلم من قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه» الآية، وقال فى ذلك: أشهد أن السلف[2] المضمون فى الذمة حلال فى كتاب الله تعالى، وقرأ هذه الآية[3].

---

(١) القياس فى الفقه الإسلامى ص ١٨٢ وما يليها.

(٢) السلف والسلم هما مترادفان يطلقان على عقد يعرفه الشرعيون بأنه بيع آجل معرف بالجنس والنوع والقدر والصفة بعاجل؛ أى يكون المبيع على النحو السابق؛ مؤجلا والثمن معجلا.

(٣) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٣٥٠.

١٧٤ - ومن الأمثلة التى اعتبر الحنفية بعض الأخبار فيها مخالفاً للقياس، أو الأحكام المسائل الداخلة فى عموم حديث آخر الذى فيه أن النبى ﷺ قال: «إن الرهن مركوب ومحلوب، وعلى الذى يركب ويحلب النفقة» فقد قرر الحنفية أن هذا الخبر لايتفق مع القياس، ومع المقرر الثابت، وهو أن الرهن لاينقل الملكية، ومئونة الملك على المالك، ومنافع المملوك على المالك، والحديث يجعل المنفعة عائدة على المرتهن، والنفقة عليه، وهذا غير المقرر فى أحكام الملكية، ولأن المنفعة قد تكون أكثر من النفقة، وذلك يكون ربا، إذ كل قرض جر نفعًا فهو ربا، ولذلك كان الخبر مخالفاً للقياس، وللمشهور المقرر من الأحاديث والأحكام.

ولكن ابن تيمية يثبت أنه موافق القياس من جهة أن الرهن إذا كان حيواناً فملكيته لصاحبه المدين؛ وللمرتهن فيه حق الاحتباس للاستيثاق من الاستيفاء، فهو باق فى يده، وإذا كان فى يده فلم يركب ولم يحلب ذهبت منفعته، وأصابه الضر، فإذا استوفى المرتهن هذه المنفعة، وعوض عنها بالنفقة، وكانت بدلها، فإن فى هذا جمعاً بين المصلحتين وبين الحقين، فإن منفعته حق لصاحبه، والنفقة واجبة عليه فإذا استوفى المرتهن حقه، وأدى عنه واجبه، فقد وهب ماله من حق بما عليه من واجب، ومن جهة أخرى فإن المرتهن بإنفاقه عليه، قد أدى ما وجب على غيره، فكان دينا عليه والمنفعة تصلح أن تكون بدلا عما أدى من دين: فأخذها خير من أن تذهب على صاحبها وتبطل[1].

هذا فحوى ما قاله ابن تيمية، وعندى أن الحنفية كانوا فى هذه القضية أقيس من ابن تيمية، وإن كانوا قد أفرطوا فى تضعيف الحديث، أما وجه كونهم أقيس فلأن المنفعة تصلح بدلا للدين، إذا كان ثمة تراض على هذه البدلية، وإذا كانت تساوى فى قيمتها النفقة التى أنفقت، فإن كانت بالرضا ومساوية للنفقة فلا مجال للشك فى الحل، والقياس الذى يمنع ذلك مضيق من غير مستند من الشرع، فلا يلتفت إليه، ولكن إن كانت بغير رضا ولا قضاء، فهو أكل لمال غيره من غير حكم عادل رافع للظلم، ومن غير رضا مقرر مثبت وإن كانت المنفعة أكثر من النفقة فإن الزيادة ربا لا يحلها الرضا، فكيف إن لم يكن ذلك التراضى، ولو أننا تساهلنا فى مسألة الرضا، وقلنا إن الإنفاق دين مثبت للمرتهن، وله أن يستوفيه مما يقع تحت يده من مال المدين فذلك يكون إن كان من جنس حقه والمنفعة ليست من جنس ذلك الحق، ما يقوله ابن تيمية من أن المرتهن إن لم يستوف المنفعة تذهب هدراً

---

(١) رسالة القياس ص٢٥٩.

لايستقيم فيه قوله، لأن على المرتهن أن يمكن الراهن من استيفاء المنفعة بطريقة تجمع بين يد المرتهن وحق المالك بأن تؤجر، وهي تحت يد المرتهن أو نحو ذلك من طرق الاستغلال التي تضيع المنفعة، ولا تذهب بحق الاستيثاق من الاستيفاء.

١٧٥ – ومن الأمثلة التي ساقها ابن تيمية مخالفا الحنفية في أنها مخالفة للقياس حديث المصراة[١] وهو قوله ﷺ: «لا تصروا الإبل ولا الغنم، فمن ابتاع مصراة، فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعا من تمر» فقد قال فيه أنه حديث صحيح،، قال الحنفية أنه يخالف المقرر من الأحاديث المشهورة، والقياس الصحيح، لأنه رد للمبيع من غير عيب، إذ أن جمع اللبن في الضرع لايعد عيبا، ولم يشترط وصفا معينا، وتخلف الوصف، فيرد لفوات وصف مرغوب فيه، ولأن الخراج بالضمان، واللبن الذي حلب كان في ملك المشتري، وإن هلكت في ذلك الوقت كان عليه هلاكها، وعليه نفقاتها، وماكان كذلك لايضمن، والخبر يضمنه، ولأن الضمان يكون بمثل العين المستهلكة إن كانت مثلية، واللبن مثلي فيضمن بمثله، وإذا اعتبرناه قيميا، فالقيمي يضمن بقدر قيمته من النقد، والخبر لم يضمنه لا بالمثل، ولا بالقيمة النقدية، ولأن تقدير العوض بالصاع من التمر لاأساس له من التقديرات، إذ أنه لاتعلم مالية ماأخذ حتي يعوض بقدره ولو من التمر، فتقدير العوض تقديرا شرعيا بذلك في أمر مالي– وليس من العبادات – غريب عن الأصول العامة للشرع الإسلامي، كما كان الخبر غريباً عن الأصول الخاصة.

وابن تيمية يعتبر الخبر متفقاً مع الأصول، ويرجح قول الشافعية والحنابلة الذين أخذوا به، ويرد الوجوه السالفة بأن سبب الرد قائم، لأنه تدليس، إذ أن إظهار المبيع بصفات ليست حقيقية يعد كذكر وصف، ثم تخلف ذلك الوصف، وإنه إذا ذكر الوصف وتخلف فإن له الرد لفوات ذلك الوصف، وكذلك هنا، وفوق ذلك فكل تدليس يجيز الفسخ كما أثبت النبي ﷺ للركبان إذا تلقوا، واشترى منهم قبل أن يهبطوا السوق ويعلموا السعر – الخيار في الفسخ.

وأما الخراج بالضمان فهو خبر قوي يستدل بمثله، ولكن حديث المصراة أقوى في نظر أحمد و الشافعي ومن يتبعهما، والخراج اسم للغلة فيقتصر عليها، واللبن نماء لاغلة، وكان موجوداً وقت العقد، فهو جزء من المبيع، فافترق موضوع الحديثين، ولم يجعل الصاع

(١) التصرية جمع اللبن في ضرع الحيوان.

عوضاً عن اللبن الحادث بعد العقد، بل عن اللبن الذى كان وقت العقد؛ وأما تولى الشارع التقدير فلأن اللبن الموجود وقت العقد اختلط بغيره، فتعذر التقدير الحقيقى، فتولى التقدير التقريبى حسماً لمادة الخلاف.

وأما اعتبار العوض من غير جنس التمر فلكى يكون بيعاً ومعاوضة؛ لاتضمينا بالمثل حتى لايكون ذلك أزيد أو أكثر، فتعتبر الزيادة ربا، فكانت المعاوضة بغير الجنس ليكون تفادياً من الربا الذى يكون عند التفاوت.

واختير ذات التمر، لأن طعام العرب الذى كان يغلب عليهم اللبن والتمر، فكان التعويض من جنس ما يجرى الغذاء الغالب، أى أن المشترى فوت على البائع قدراً من الغذاء، فيعوض بغذاء ثان هو صنو ذلك الغذاء، ولذلك قرر ابن تيمية أن موارد الاجتهاد أن يضمن من يرد المصراة مقداراً من قوت البلد يساوى الصاع من التمر إذا كان قوت البلد غير اللبن أو التمر.

وترى من هذا أن ابن تيمية بدأ قياساً متسع الأفق لايقتصر فى دفاعه على باب واحد من أبواب المشاكلة والمشابهة، بل يوسع طرائق التشبيه، وتعدد الأوصاف، ويسعفه فى ذلك عقل أريب دارس لخواص الأشياء، ولمعانى الأحكام، ولمرامى الشرائع.

١٧٦ – هذه أمثلة سقناها، وهى تريك صورة دقيقة لانتفاع الحنابلة بالقياس الفقهى، وإذا كان العراقيون كأبى حنيفة وغيره، ومن قاربه فى الاجتهاد بالرأى من غير العراقيين قد أحسنوا وأجادوا وفرعوا وشعبوا مسالك الاجتهاد، فتلاميذ أحمد بن حنبل ومن خلفهم من الحنابلة قد استفادوا هذه الفائدة من القياس وكان قياسهم أحكم، لأنهم كانوا يوائمون من الأقيسة، وما أوتوه من علم واسع شامل بالسنة وفتاوى الصحابة وأقضيتهم وطرائق استنباطهم، فهو قياس يستقى من ينابيع الأثر، ويشاكل تمام المشاكلة اجتهاد السلف، إذ كان اجتهاد السلف هو المشكاة لهم.

وقد وجدنا من الحنابلة فى الأقيسة الأخرى أمرين زادوهما فى الأقيسة الفقهية:

(أولهما) أنهم نظروا فى الأحاديث التى زعم الحنفية وغيرهم أنها ليست متفقة مع القياس، وأنها استثناء يؤخذ بها إن لم يعارضها، وبينوا اتفاقها مع القياس، فذكروا فى تفكير دقيق محكم موافقتها للقياس واتفاقهامع أصول الشرع، وعدم بعدها عن مراميه وغاياته.

(ثانيهما) أنهم نظروا فى الأوصاف المشتركة بين الفرع والأصل فى أقيستهم نظرة جامعة كلية، فاتجهوا إلى المقاصد الشرعية السامية التى تتجه إلى إيجاد جماعة فاضلة تقوم على رعاية المصالح ودفع الأضرار فى حياة دينية، وخلقية تستمد النور من السماء.

وترى من هذا أن هؤلاء الأثريين قد أفاد عملهم فى القياس الفقهى اتساعاً فى أبوابه، وسمواً فى غاياته، ونمواً فى طرائقه، كما استفادت الآثار منهم مدافعين يبينون غاياتهم ومقاصدها، واتفاقها مع ما تنتجه المقاييس العقلية السليمة، وأفاد الاستنباط الفقهى عموماً، فاستبان الشرع الإسلامى متجانساً غير متنافر، فالاشتباه والنظائر لها أحكام متشابهة، والأشياء المختلفة الأوصاف لها أحكام كاختلافها.

٦ - الاستصحاب

١٧٧ - هذا أصل فقهى، قد أجمع الأئمة الأربعة ومن تبعهم على الأخذ به، ولكنهم اختلفوا فى مقدار الأخذ، فأقلهم أخذاً به الحنفية، وأكثرهم أخذاً به الحنابلة ثم الشافعية، وبين الفريقين المالكية، ويظهر أن مقدار أخذ الأئمة بالاستصحاب كان تابعاً لمقدار الأدلة التى توسعوا فيها؛ فالذين توسعوا فى القياس والاستحسان، واعتبروا العرف دليلا من أدلة الشرع يؤخذ به حيث لانص، قلت عندهم مقادير المسائل التى أخذوا فيها بالاستصحاب وكذلك كان الحنفية، وقاربهم المالكية، لأنهم أيضاً وسعوا باب الاستنباط بالمصالح المرسلة، فكان ذلك سبباً فى قلة المسائل التى اعتمدوا فيها على هذا الأصل.

أما الحنابلة والشافعية الذين يعتبرون القياس أمراً لايصح الالتجاء إليه إلا عند الضرورة، فإنهم وسعوا طرائق الاستنباط بذلك الأصل وكان الشيعة أكثر أخذاً من الفريقين:

١٧٨ - والآن نتجه إلى بيان حقيقته، وقد بين معناه الشوكانى فى إرشاد الفحول، فقال: «معناه أن ما ثبت فى الزمن الماضى، فالأصل بقاؤه فى الزمن الحاضر والمستقبل مأخوذ من المصاحبة، وهو بقاء ذلك الأمر مالم يوجد ما يغيره، فيقال الحكم الفلانى كان فيما مضى، وكل ما كان فيما مضى، لم يظن عدمه فهو مظنون البقاء».

وعرفه ابن القيم بأنه استدامة إثبات ما كان ثابتاً، ونفى ما كان منفياً أى بقاء الحكم القائم نفياً وإثباتاً حتى يقوم دليل على تغيير الحالة، فهذه الاستدامة لاتحتاج إلى دليل

إيجابي، بل تستمر لعدم وجود دليل مغير، ومثال ذلك لمثبت الملكية في عين بدليل يدل على حدوث شرائها، فإنها تستمر بدليل هذا الشراء، حتى يوجد دليل يفيد نقل الملكية إلى غيره، ولايكفي احتمال البيع لزوالها، بل لابد من قيام دليل عليه، وكمن علمت حياته في زمن معين، فإنه يغلب على الظن وجوده في الحاضر والمستقبل، حتى يقوم الدليل على غيره، فيحكم باستمرار حياته حتى يوجد ما يثبت الوفاة، فالمفقود يحكم بحياته، حتى يوجد ما يدل على وفاته، أو توجد الأمارات التي يغلب على الظن معها بأنه توفي، ويحكم بالوفاة بناء عليها، ويكون الحكم بالوفاة هو الذي منع استصحاب الحال من بعده، إذ كان مغيراً لها، أو مزيلا لوجودها.

وإذا كانت غلبة الظن باستمرار الحال موجبة لاستمرار حكمها، فإن ذلك لايعتبر دليلا قوياً للاستنباط، ولذلك إذا عارضه أضعف أدلة الاستنباط الأخرى قدم عليه، ولذلك قال فيه الخوارزمي «هو آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة، ثم في الإجماع، ثم في القياس فإن لم يجده يأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد في ثبوته، فالأصل عدم بقائه»(١).

وعلى ذلك إذا كان الأصل في شئ هو الإباحة، فإنها تستمر، حتى يقوم دليل على الحظر، وإذا كان الأصل في شئ الحظر، فإنه يستمر الحظر حتى يقوم دليل على الإباحة، وإذا كان الأصل في أمر الوجوب استمر الوجوب، حتى يقوم دليل على عدمه، فإذا كان الأصل في العقود والشروط وجوب الوفاء بها أخذاً من عموم النصوص الموجبة لها، فإن ذلك الوفاء ثابت لكل عقد وشرط، مهما يكن، حتى يقوم الدليل على وجوب الوفاء، وإذا كان الأصل في المصالح والمنافع الإباحة فإن كل أمر فيه منفعة يصح تناولها، حتى يقوم الدليل على حظرها، وهكذا كان ذلك الأصل في الاستنباط موسعاً في المذهب الحنبلي، وإن كان ذلك المذهب أثرياً نقلياً، يعتمد على اتباع السلف ويشدد في هذا الاتباع، لأنه إن كان يشدد في قبول الدليل المثبت من حيث موافقته للآثار، فهو يشدد أيضاً في قبول الدليل المغير للأحوال الذي يبطل الاستصحاب، وعلى ذلك كثيراً أحكام الاستصحاب، ولهذا كان ذلك

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٠٨.

المذهب الكريم من أقل المذاهب تقييداً وأوسعها إطلاقا، وسنبين عند الكلام فى العقود والشروط أنه أكثر المذاهب الإسلامية إطلاقاً لحرية التعاقد، ولعله المذهب الوحيد الذى يقرر أن آثار العقود من عمل المتعاقدين، وأن الشروط مقاطع الحقوق.

١٧٩ - والحكم الذى يثبت باستمرار الحال، أو على التحقيق يستمر باستمرار الحال، له جانبان: جانب إيجابى مثبت، وجانب سلبى مثبت، ولعل أوضح مثل نقرره هذين الجانبين قبل الحكم بوفاته: فإن الحال التى كانت ثابتة هى الحياة فيفرض استمرارها، وتستمر معها الأحكام، وهى ذات جانبين.

أحدهما: اكتساب الحقوق التى تثبت للحى قبل غيره، كميراثه من غيره، وانتقال ملك الغير إليه بمثل الوصية والميراث، فإن هذا جانب إيجابى يجلب حقوقاً جديدة، وهناك جانب سلبى وهو الثانى، وهو ملكيته للأمور الثابتة ملكيتها قبل الفقد، ومنع غيره منها، لفرض استمرار حياته، ويسمى ذلك الحق سلبياً، لأن قصاراه منع الغير من امتلاكه.

ولقد قرر الحنفية أن استصحاب الحال لايمكن أن يثبت به إلا الحقوق السلبية أى يمنع انتقال ملكية مال المفقود لغيره، بل تستمر هذه الملكية على ذمته، لقاء ذمته، وقال الحنابلة والشافعية: إن استصحاب الحال يثبت الحقين الإيجابى والسلبى، ما دام لم يقم دليل مانع لاستمرارها، وعلى ذلك يرث المفقود من غيره، وتثبت له الوصايا، وينال استحقاقه فى الأوقاف وتثبت له الغلات التى حدثت وقت فقده، ولذلك يقولون أن الاستصحاب يصلح دليلا للإثبات والدفع، وأما الحنفية فيقولون إنه يصلح للدفع فقط.

١٨٠ - ولقد قرر ابن القيم معنى قول الحنفية إن الاستصحاب يصلح للدفع دون الإثبات بقوله:معنى ذلك أنه لا يصلح لأن يدفع به من ادعى تغيير الحال لإبقاء الأمر على ما كان، فإن بقاءه على ما كان، إنما هو مستند إلى موجب الحكم، لا إلى عدم المغير، فإذا لم نجد دليلا نافياً، ولا مثبتاً أمكننا ألا نثبت الحكم، ولاننفيه، بل ندفع بالاستصحاب دعوى من أثبته، فيكون حال المستمسك بالاستصحاب كحال المعترض مع المستدل، فهو يمنع الدلالة حيث يثبتها؛ إلا أنه يقيم دليلا على نفى ما ادعاه، وهذا غير حال المعارض، فالمعارض لون،

والمعترض لون، فالمعترض يمنع دلالة الدليل، والمعارض يسلم دلالته؛ ويقيم دليلا على نقيضه[1].

وهذا الكلام يتلاقى مع ما قررناه من أن الحنفية يقررون الأخذ بالجانب السلبى من دلالة الاستصحاب دون الجانب الإيجابى إذ أن مؤداه أن المستمسك بالاستصحاب يستمسك بالأصل الذى كان ثابتاً، الذى لم يقم دليل على تغييره، فهو لايقيم دليلا على صحة ما يدل عليه يثبت به حقوقاً إيجابية، ويعارض دعوى تنافيها، ولكن يعترض به على مدعى التغيير من غير أن يعارض الدعوى بدليل إيجابى مناهض، ولذلك كانت حاله حال المعترض على الدليل، وما يطالب بالدليل عليها، ومتى قام الدليل سقط الاعتراض، وليست حال المعارض الذى يكون معه الدليل، بحيث لاتسقط المعارضة بمجرد قيام الدليل على الأمر، بل عند قيام الدليل، يكون ثمة دليلان متعارضان، فيوازن بينهما.

١٨١ – والمصادر الإسلامية الثابتة التى نقلها السلف الصالح، وتلقوها بالقبول تثبت ذلك الأصل، ولنضرب لذلك بعض الأمثلة فى المقررات فى المذهب الحنبلى.

(أ) قد قرر الحنابلة آخذين من الآثار أن الصيد إذا غرق فى الماء قبل الاستيلاء عليه لا يؤكل، ولو وجدت آثار السهام فيه لأنه لايدرى أقتل غرقاً فلايحل، أم قتل بالسهم الذى سمى عليه عند إرساله فيحل، ولما كان الأصل فى الذبائح التحريم حتى يثبت الحل بالذبح المسمى عنده، أو بالصيد الذى يسمى عند إرساله إليه، ولم يثبت دليل الحل بيقين فتبقى القضية على أصل التحريم.

(ب) لقد قرر الحنابلة أيضاً أن الأصل فى الماء أنه طاهر مطهر، فيبقى على ذلك الأصل، حتى يقوم دليل على انتقاله من هذا الحال، إلى حال أخرى تغير الحكم، فلا تزول الطهارة إلا بقيام دليل النجاسة من تغير فى اللون والرائحة مثلا أو رؤية النجس يخالطه.

(جـ) إذا توضأ شخص فإنه يكون متطهراً، ويستمر على وضوئه، وله أن يصلى مادام لم يعلم يقيناً أو يغلبه ظن أنه حدث منه ما نقض ذلك الوضوء فإذا مضت فترة على وضوئه، ولم يعلم أو يظن شيئاً من ذلك، ولكنه حدث عنده شك فى الناقض، فإنه يستمر طاهراً، وله أن يصلى مع ذلك الشك، لأن الأصل بقاء الحال الثابتة، حتى يقوم دليل على نقيضها، ولم يقم ذلك الدليل.

---

(١) أعلام الموقعين حـ ١ ٢٩٤ و ٢٩٥، ١٦١.

(د) إذا حدث زواج بين رجل ومن يظهر أنها أجنبية عنه، فإن العاقدين يتعاشران على ظاهر الحل، فإذا أخبرتهما امرأة أنها أرضعتهما والتقت معه على ثديها فإن الحرمة تثبت بينهما، وذلك لأن أصل الإرضاع على التحريم، وإنما أبيحت الزوجية بينهما بظاهر الحال، وقد عارض هذا الظاهر ظاهر مثله، وهو الشهادة: فإذا تعارضا تساقطا، وبقى أصل التحريم، لامعارض له فيثبت.

(هـ) إن المطلق إذا شك فى أنه طلق واحدة أو ثلاثاً فإن أحمد رضى الله عنه مع جمهور الفقهاء خلافاً لمالك قد قرروا أنه لايقع إلا طلقة واحدة رجعية، وذلك لأن الحل ثابت بيقين بمقتضى عقد الزواج المتيقن الخالى عند إنشائه من كل مانع شرعى، فكان الحل هو الحال الثابتة المستمرة فلا تزول بالشك، بل لاتزول إلا بما يماثلها فى الثبوت، والواحدة مستيقنة، فتثبت، وهى لاتنافى الحل فتثبت معه[1].

والفرق بين هذه الصورة وسابقتها أنه فى السابقة قد أثبتت شهادة الظئر بطلان العقد، فزال سبب الحل، أو بعبارة أحكم لم يثبت موضوع الاستصحاب، وهو النكاح المثبت له، لعدم خلو الزوجين من الموانع وقت إنشائه، أما فى هذه المسألة فإن موضوع الاستصحاب قد وجد وجوداً لاشك فيه، إذ قد وقع الزواج مع الخلو من الموانع الشرعية فتثبت الحال، ولايلتفت إلى المنافى الذى وقع فيه الشك.

(و) ومن الأمثلة المفقود الذى أشرنا إلى حكمه فيما مضى من القول، فإنه يستمر الحكم بالحياة إلى أن يثبت لدى القضاء ما يدل على موته، فيحكم بموته، والحكم بالموت عند الحنابلة والشافعية يثبت الموت غير مستند إلى ما قبله، بل يثبت به الموت فى الزمن الذى بعده، وقد خالف الحنفية فقرروا أن الحكم بالموت بالنسبة لما له من مال ثبتت ملكيته فيه قبل الفقد ينفذ من وقت الحكم، فلايرثه ورثته إلا من ذلك الوقت، أما بالنسبة لما يكتسبه من مال بالميراث أو الوصية أو الاستحقاق فى وقف مثلا، فإن الحكم بالموت يعتبر من وقت الفقد، وكان ذلك سيراً على قاعدتهم التى تقرر أن الاستصحاب حجة فى الدفع لا فى الإثبات.

١٨٢ – هذا وللاستصحاب صور كثيرة، ومما أثبته أحمد بن حنبل أو الحنابلة منها:

(أ) استصحاب ما دل العقد والشرع على ثبوته واستمراره كذلك عند وجود سببه فإنه

---

(١) أعلام الموقعين جـ١ ص ٢٩٤ و ٢٦٥، ٢٩٦.

يثبت حتى يوجد ما يزيله، وكشغل الذمة بدين ثبت بسبب قرض، أو كان ثمن بيع أو كان عن إتلاف أوجب ضماناً، ففى كل هذه الأحوال تشغل الذمة بالدين، حتى يؤدى، أو تكون البراءة منه أو تجرى المقاصة فيه، ومن ذلك دوام الحل بسبب النكاح، حتى يوجد ما يزيله من نحو طلاق بائن.

(ب) ومنها استصحاب العدم الأصلى المعلوم مما أقره الشرع كبراءة الذمة من التكليف حتى يقوم الدليل على ذلك التكليف، فإنه إذا لم يكن التكليف بأن لم يقم دليل عليه كانت الأمور فى مرتبة العفو الأصلى الذى لم يكن فيه تكليف ثابت.

(جـ) ومنها استصحاب الوصف الشرعي الذى ثبت تابعاً لحال قائمة، كالحل إن ثبت مرتبطاً بأمر ثابت، فإنه يستمر حتى يقوم الدليل على خلافه، والحياة بالنسبة للمفقود فقد قررنا ثبوتها، حتى يصدر الحكم بزوالها، وهكذا الأوصاف التى ثبتت مقترنة بحال، فإنها تستمر، حتى يقوم الدليل على زوالها.

(د) ومن صور الاستصحاب استصحاب حكم الإجماع فى محل النزاع، وقد ضربوا لذلك مثلا: والشخص الذى لايجد الماء قط، فإنه قد أجمع الفقهاء على أنه يجوز له التيمم، والصلاة بهذا التيمم، فإذا أتم الصلاة قبل رؤية الماء فقد صحت الصلاة، ولورآه بعد ذلك، وإذا رآه قبل الصلاة لاتصح إلا بالوضوء، ولكن إذا رآه فى أثناء الصلاة أتبطل الصلاة، ويستأنفها من وضوء؟ قال الذين يحكمون بأن استصحاب حال الإجماع دليل يستمر – إن الصلاة تصح، ويتمها، ولايستأنفها.

ومن الأمثلة على ذلك أم الولد، وهى الأمة التى يتسرى بها سيدها، ويستولدها فتلد ولداً له، فقد قال جمهور الفقهاء: لاتباع، وقال الظاهرية: تباع لأن الإجماع منعقد على جواز بيعها قبل أن تلد، والولادة لم تزل هذا الإجماع، فيستمر حكمه بمقتضى استصحاب الحال.

وهذا النوع من الاستصحاب محل خلاف بين الأصوليين، وهو محل خلاف بين الحنابلة أيضاً، فبعضهم يعتبره حجة، والقاضى أبو يعلى وابن عقيل وأبو الخطاب وغيرهم لايعتبرونه حجة، لأن انعقاد الإجماع على صفة لايستلزم الإجماع على صفة أو حال أخرى، فقد انعقد الإجماع على صحة الصلاة من غير رؤية الماء، وهذا لا يقتضى بقاء الإجماع مع رؤية الماء، والاستصحاب شرطه بقاء الحال على الصفة التى كانت وقت الحكم، فإن هذه هى

التى تعد مناطه، فإذا تغيرت الصفة، فقد زالت الحال، أو تغير موجب الحكم، فيكون الأمر خاضعاً لحكم آخر، ومن جهة أخرى فإن استصحاب الحال لا يصلح حجة أمام دليل آخر، فإذا كان الصحابة أجمعوا على جواز بيع الأمة من غير استيلاد فقد قام الدليل على عدم جواز بيعها عند الاستيلاد، فإن فرض بقاء الحال، فإن الاستصحاب لا يصار إليه فى الفتوى إلا عند فقد غيره من الأدلة كما قررنا.. هكذا.

١٨٣ – من هذا القول تبين أن الحنابلة يأخذون بالاستصحاب أصلا من أصول الفتيا، ويتوسعون فيه أكثر من الحنفية، و أكثر من المالكية، ويقاربون الشافعية فى ذلك، وإنه فى الواقع كلما أكثر الفقهاء ووسعوا فى باب الاستدلال بالرأى قل اعتمادهم على الاستصحاب، وكلما قللوا من الاستدلال بالرأى أكثروا من اعتبار الاستصحاب. وذلك استقراء ثابت، فالظاهرية الذين ضيقوا على أنفسهم، وسدوا كل أبواب الرأى فى وجوههم أكثروا من الاستصحاب، حتى كانوا أكثر الفقهاء أخذاً به، والشافعية الذين منعوا الاستنباط بالمصالح والاستحسان وسد الذرائع وغير هذا قد أخذوا بهذا الأصل، وكانوا أكثر اعتماداً عليه من الحنفية والمالكية، والحنابلة الذين كانوا يميلون إلى الآثار، ويعد فقههم فقه الآثار بحق، أكثروا منه، أما الحنفية والمالكية الذين ساروا فى الرأى إلى أبعد مداه من غير خروج على النصوص فقد قللوا منه.

وهذا الاستقراء يؤيده المنطق، لأنه كلما كثرت طرائق الاستدلال وجدت الأحكام المغيرة للأمور التى تستصحب فى الأحوال، وكلما كثر المغير قل استصحاب الحال، والله سبحانه وتعالى أعلم.

٧ – المصالح[1]

١٨٤ – نقلنا لك الأصول التى ذكر ابن القيم أنها أصول الاستنباط عند أحمد. ولم يذكر المصالح منها، وليس عدم ذكرها دليلا على عدم اعتبارها، بل إن فقهاء الحنابلة يعتبرون المصالح أصلا من أصول الاستنباط، وينسبون ذلك الأصل إلى إمامهم جميعاً، إن ابن القيم نفسه يعد المصالح أصلا من أصول الاستنباط، بل إنه يقرر أنه ما من أمر شرعه الشارع إلا وهو متفق مع مصالح العباد، وإن أمور الشريعة التى تتصل بمعاملات

(١) تكلمنا فى كتاب مالك عن أصل المصالح المتغيرة، ووازنّا بين أقوال الفقهاء وأقوال علماء الأخلاق ولانريد أن نكرر ما قلناه هناك؛ ولذا نقتصر هنا على النظر الحنبلى إليها.

الناس تقوم على إثبات المصلحة، ومنع الفساد والمضرة، ويتكرر ذلك فى كل الكتب التى كتبها، فتراه مبثوثاً فى أعلام الموقعين، ومفتاح دار السعادة، وزاد المعاد فى هدى خير العباد، وغير ذلك مما كتب فى الأصول والفروع، وينسب ذلك إلى الإمام أحمد، ولكنه لم يذكره عند ذكر أصوله، لأنه يرى أنه داخل في باب القياس الصحيح، وقد علمت فيما نقلناه لك عنه وعن شيخه ابن تيمية أنهما ومعهما كثيرون من الحنابلة ينظرون فى الأقيسة نظرة أوسع مما ينظر غيرهم من الفقهاء الذين ضبطوا قواعد القياس، ومسالك العلة فيه، لأنهم يجعلون الأوصاف المشتركة التى تبنى على أساسها الأقيسة الصحيحة، وتسير معها طردا وعكساً تكون مستمدة من أغراض الشريعة العامة ومقاصدها السامية، ولذلك يعتبرون الحكم، والأوصاف المناسبة هى أساس الأحكام، واطراد الأقيسة، وليست هذه الحكم والأوصاف المناسبة إلا المصالح، ودفع المضار، ومنع الحرج من الضيق.

ولقد قرر علماء الأصول أن أحمد بن حنبل، ومالكا رضى الله عنهما، قد أخذا بمبدأ المصالح المرسلة من غير نكير من أتباعهما، بل إن بعض كتاب الحنابلة قد أغرقوا فى اعتبار المصالح إغراقاً قد خلع فيه الربقة فى نظرنا، وعلى رأس هذا الفريق الطوفى الحنبلى، ولعله لم يتبع فى طريقته أحمد، وسنناقشها وسنبين أن مسلكه ليس حنبلياً، وإن كان هو حنبلياً.

١٨٥ - وإن الأخذ بالمصالح المرسلة، واعتبارها أصلا فقهياً يبنى عليه الاستنباط فى غير مواضع النص، هو الذى يتفق مع اتباع أحمد رضى الله عنه للسلف الصالح فى استنباطهم، وعدم الخروج عن طريقتهم، حتى عد تابعياً، وذلك لأن الصحابة الذين اقتدى بهم، وتخرج على فتاويهم قد كانوا يأخذون بالمصالح المرسلة، وإليك طائفة مما أخذوا به:

(أ) فهم قد جمعوا القرآن الكريم فى المصحف، ولم يكن ذلك فى عهد الرسول صلوات الله وسلامه عليه، لأن المصلحة تقاضتهم ذلك، إذ خشوا أن ينسى القرآن الكريم بموت الحفاظ، وقد رآهم عمر رضى الله عنه يتهافتون على الموت فى حرب الردة، فخشى نسيان القرآن بموتهم فأشار على أبى بكر بجمعه فى المصحف واتفق الصحابة على ذلك وارتضوه.

(ب) واتفقوا من بعده ﷺ، على حد شارب الخمر ثمانين جلدة مستندين فى ذلك إلى

المصلحة، أو الاستدلال المرسل، إذ رأوا الشرب ذريعة إلى الافتراء وقذف المحصنات بسبب كثرة الهذيان.

(جـ) واتفق الخلفاء الراشدون على تضمين الصناع مع أن الأصل أن أيديهم على الأمانة، ولكن وجد أنهم لو لم يضمنوا لاستهانوا بالمحافظة على أمتعه الناس وأموالهم، وفى الناس حاجة شديدة إليهم، فكانت المصلحة فى تضمينهم، ليحافظوا على ما تحت أيديهم، ولذلك قال فى تضمينهم «لايصلح الناس إلا ذاك».

(د) وكان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يشاطر الولاة الذين يتهمهم – فى أموالهم لاختلاط أموالهم الخاصة بأموالهم التى استفادوها بسلطان الولاية، وذلك من الاعتماد على المصلحة المرسلة، لأنه رأى فى ذلك صلاح الولاة، ومنعهم من استغلال سلطان الولاية لجمع المال، وجر المغانم من غير حل.

(هـ) وقد نقل عن عمر رضى الله عنه أنه قتل الجماعة بالواحد إذا اشتركوا فى قتله، لأن المصلحة تقتضى ذلك، إذ لا نص فى الموضوع، ووجه المصلحة أن القتيل معصوم، وقد قتل عمداً، فإهداره داع إلى خرم أصل القصاص واتخاذ الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى القتل، إذا علم أنه لاقصاص عند الاشتراك، فإن قيل هذا أمر بدعى، وهو قتل غير القاتل، لأن كل واحد لايعد قاتلا بمفرده، قيل فى رد ذلك: إن القاتل هو الجماعة من حيث الاجتماع، فقتلها كلها يشبه قتل القاتل وحده إذ القتل مضاف إليها كإضافته إلى الشخص الواحد، فنزل الأشخاص المجتمعون لغرض القتل منزلة الشخص الواحد، وقد دعت إلى هذا مصلحة، لأن فيه حقناً للدماء وصيانة للمجتمع[1].

(و) ولقد نفى عمر بن الخطاب نصر بن حجاج، وكان شاباً جميلا نفاه من المدينة، لأنه سمع بعض النساء يتشبب به، فوجد الفاروق رضى الله عنه[2] أن فى إبعاده عن المدينة مصلحة عامة، وإن كان فيه ضرر عليه، ولعله رضى الله عنه لاحظ فى سلوكه ما من شأنه أن يغرى النساء، ويرضى هو بهذا الإغراء، فنفاه عقوبة له، وليعتبر غيره.

---

(١) هذه الأمثلة من الاعتصام للشاطبى جـ ٢

(٢) راجع الطرق الحكمية ص ١٢.

(ز) ولقد منع عمر رضي الله عنه بيع أمهات الأولاد، لأنه رأى فى ذلك مصلحة هى المحافظة على الولد، وتسهيل إنهاء الاسترقاق، ولأنه إذا ورثها ولدها عتقت عليه، ولقد وافقه كثرة من الصحابة على ذلك، ومنهم على رضى الله عنه ثم بدا له بيعهن، وقال لقاضيه: إن عدم البيع كان رأياً اتفق عليه هو وعمر، فقال له القاضى: يا أمير المؤمنين رأيك ورأى عمر فى الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك، فقال: «اقضوا كما كنتم تقضون فإنى أكره الخلاف»(1).

١٨٦ – رأى أحمد رضى الله عنه فتاوى الصحابة التى بنيت على المصالح، وهى كثيرة جداً، ولعل أكثر فتاويهم بالرأى كان النظر فيها إلى المصلحة، وإذا كان ذلك الرجل الأثرى المستمسك بما عليه السلف يأخذ بفتاويهم المنصوص عليها فهو إذا لم يجد نصاً لهم أخذ بمنهاجهم، واتبع مثل طريقهم حتى يكون دائماً مستضيئاً بمشكاتهم، وقد أخذوا بالمصلحة سبيلا من سبل الفتوى، فحق عليه أن يأخذ بها، وقد أخذ بها فى كثير من المسائل، ولنضرب لك بعض الأمثلة:

١٨٧ – فقد أخذ بها رحمه الله فى السياسة الشرعية بشكل عام، وهى ما ينهجه الإمام لإصلاح الناس وحملهم على ما فيه مصلحة، وإبعادهم عما فيه مفسدة، وقرر رضى الله عنه فى ذلك عقوبات فى الأخذ بها إصلاح للناس، وإن لم يرد فيها نصوص لأن العقوبات تكون للناس بمقدار ما يحدثون من جرائم، وكل ما يدفع عن الناس شر هذه الجرائم، فهو مشروع ما لم يكن منهياً عنه بصريح النصوص، وفى مثل هذه الأحوال.

وإن فتاوى أحمد التى هى من قبيل السياسة الشرعية كثيرة، منها نفى أهل الفساد والدعارة إلى بلد يؤمن فيه من شرهم، ومنها تغليظ الحد على شرب الخمر فى نهار رمضان، ومنها عقوبة من طعن فى الصحابة، وقرر أن ذلك واجب، وليس للسلطان أن يعفو عنه، بل يعاقبه، ويستتيبه، فإن تاب، وإلا كرر العقوبة»(2).

ولقد تبع أحمد فى ذلك الحنابلة، فأكثروا من الإفتاء فى باب السياسة الشرعية بكل ما فيه مصلحة للرعية، وإقامة للحق والعدل، ودفع الفساد والشر.

---

(1) الطرق الحكمية ص ١٧.

(2) أعلام الموقعين جـ ٤ ص ٣١٣.

ولقد ناظر شافعى أبا الوفاء على بن عقيل بن محمد، فقال الشافعى «لاسياسة إلا ما وافق الشرع» فقال ابن عقيل الحنبلى: «السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى، فإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل مالا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف، فإنه كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة وتحريق على للزنادقة لكفى»(١).

ولقد سار أصحاب أحمد وتلاميذهم فى باب السياسة الشرعية إلى مدى بعيد، وأفتوا فتاوى كثيرة كان أساسها مصلحة الجماعة معتمدين على أن المصلحة أصل أساسى لإقامة الشريعة العادلة، والحكم العادل، وحماية الجماعة الإسلامية، ومن ذلك قتل من يدعو إلى بدعة يخشى على الجماعة الإسلامية منها، وليس من مصلحة المسلمين بقاؤه... إلخ...

١٨٨ – ولقد أفتى أصحاب أحمد بجواز إجبار المالك على أن يسكن فى بيته من لا مأوى له إذا كان فيه فراغ يتسع له، ولقد قال ابن القيم فى ذلك: إذ قدر أن قوما اضطروا إلى السكنى فى بيت إنسان لايجدون سواه، أو النزول فى خان مملوك، وجب على صاحبه بذله بلا نزاع، لكن هل له أن يأخذ أجراً؟ فيه قولان للعلماء، وهما وجهان لأصحاب أحمد، ومن جوز له الأجرة حرم عليه أن يطلب زيادة على أجرة المثل(٢).

وهذا، بلا شك، الأساس فيه المصلحة، ودفع المضرة، إذ يسكن المحتاجون من غير ضرر يقع بالمالك إلا منع المغالاة فى الأجرة، وذلك ليس فيه ظلم يدفع.

١٨٩ – ومما أفتى به أصحاب أحمد أن الناس إن احتاجوا إلى أرباب الصناعات كالفلاحين وغيرهم أجبروا عليها بأجرة المثل، وليس لهم أن يمتنعوا، ويعاقبون إذا لم يفعلوا، فإنه لاتتم مصلحة إلا بذلك ؛ ولقد افترضوا للمصلحة الواجبة الرعاية أن تعلم الصناعات فرض كفاية لحاجة الناس إليها(٣)».

---

(١) الطرق الحكمية ص ١٣.

(٢) الكتاب المذكور ص٢٣٩.

(٣) الكتاب المذكور ص٢٢٧.

١٩٠ - ومن الفتاوى التى كان أساسها المصلحة العامة والعدل إفتاء بعض متأخرى الحنابلة بجواز التسعير، أى وضع حد أعلى لثمن الأشياء، إذا كان الناس فى حاجة إلى ذلك، وكان الناس فى حرج من دونه، وقد خالفوا فى ذلك عموم نهى النبى ﷺ عن التسعير، وقرروا أن نهى النبى عن التسعير خاص ببعض الأحوال، ولقد قال فى ذلك ابن القيم:

«التسعير منه ما هو ظلم محرم، ومنه ما هو عدل جائز، فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لايرضونه أو منعهم مما أباح الله تعالى لهم فهو حرام.

وإذا تضمن العدل بين الناس، مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ الزيادة على عوض المثل فهو جائز، بل واجب.

فأما القسم الأول فمثل ماروى أنس قال: غلا السعر على عهد النبى ﷺ فقالوا: يارسول الله، لو سعرت لنا، فقال (ﷺ): «إن الله هو القابض الرازق الباسط المسعر وإنى لأرجو أن ألقى الله، ولايطالبنى أحد بمظلمة ظلمتها إياه فى دم، ولامال» رواه أبو داود والترمذى وصححه، فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم، وقد ارتفع السعر إما لقلة الشئ، وإما لكثرة الخلق، فهذا إلى الله، فإلزام الناس أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق..

«وأما الثانى فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولامعنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، والتسعير هنا إلزام بالعدل الذى ألزمهم الله به[1].

١٩١ - وهكذا نرى الفقه الحنبلى خصباً، إذ أخذ بالمصالح؛ ونهج فيه الإمام أحمد منهج السلف، وسار على مثل طريقهم، ولم يعتبر كل مصلحة للأخذ، بل كانوا فى ذلك كالمالكية يقيدون المصلحة المقيدة بقيود شرعية.

فقد اشترط الحنابلة: ١ - أن تكون المصلحة متفقة مع مقاصد الشارع الإسلامى بأن تكون ملائمة للمصلحة التى أخذ بها السلف الصالح رضى الله عنهم، وبالأولى لا تنافى أصلا من أصوله، ولا دليلا من أدلته، بل تكون متفقة مع المصالح التى قصد الشارع إلى تحصيلها بأن تكون من جنسها، وليست غريبة عنها، وإن لم يشهد لها دليل خاص.

---

(١) الطرق الحكمية ص ٢٢٤.

٢ – ويشترط أن تكون معقولة فى ذاتها جرت على المناسبات التى إذا عرضت على أهل العقول تلقوها بالقبول.

٣ – وأن يكون بالأخذ بها رفع حرج لازم فى الدين فلو لم يؤخذ بالمصلحة فى موضعها لكان الناس فى حرج، والله تعالى يقول: «ما جعل عليكم فى الدين من حرج[(١)]».

النصوص والمصالح

١٩٢ – الفقهاء بالنسبة لاعتبار المصالح أصلا من أصول الاستنباط وهو ما يسمى أصل المصالح المرسلة، أو الاستدلال المرسل – ثلاث طوائف : طائفة لم تعتبر المصالح إلا إذا كان لها أصل خاص يشهد لها بالاعتبار، فإذا لم يكن لها أصل شاهد بالاعتبار أو المنع ردوها وهم الشافعية والحنفية، فالشافعية لايأخذون إلا بالنصوص أوالحمل على النصوص بالقياس الذى يقيدون علله ومسالكها، ويندر أن يأخذوا بمصلحة مرسلة لا يشهد لها دليل خاص بالاعتبار.

والحنفية يأخذون بالاستحسان مع القياس ولكنهم يردونه إلى القياس الخفى أو الإجماع أو النص، أما الاستدلال المرسل أو المصلحة المرسلة، فليس له عندهم اعتبار، وإن كان الاستحسان يفتح الباب لها قليلا.

الطائفة الثانية: تأخذ بالمصلحة المرسلة، ولو لم يكن لها شاهد بالاعتبار ولكنهم يؤخرونها عن النصوص، فلا يقدمون مصلحة على حديث، ولو كان حديث آحاد، بل لايقدمونها على فتوى الصحابى، ولا الحديث المرسل أو الخبر الذى لم يصل إلى درجة الصحة والقوة، وهؤلاء هم الحنابلة فهم يعتبرونها فى مرتبة القياس أو على التحقيق ضرباً من ضروبه، والقياس لا موضوع له حيث النص، بل حيث فتوى الصحابى، بل حيث الخبر الذى لايصل إلى مرتبة الصحيح أو الفتوى، وذلك بأن أحمد رضى الله عنه قد قرر أن الخبر الضعيف أحب إليه من القياس، فتبعه أكثر الحنابلة على ذلك، ومن كان من المنسوبين إلى الحنابلة يرى غير ذلك الرأى فقد شذ عنهم، وسلك غير سبيل إمامه، وسنتكلم عنه فى الطائفة الأخيرة.

---

(١) الاعتصام للشاطبى جـ ٢ ص ٣٥٧.

الطائفة الثالثة: وهى تأخذ بالمصالح المرسلة وتقفها مواقف المعارضة للنصوص، وأولئك فريقان: المعتدلون المقتصدون فى الأخذ بالمصالح، وهم أكثر المالكية يأخذون بالمصالح المرسلة، ويخصصون بها النصوص التى لاتكون قطعية فى دلالتها أو التى لاتكون قطعية فى ثبوتها، فيخصصون العام فى القرآن أحياناً بالمصلحة وتقف المصلحة معارضة لبعض أخبار الآحاد وقد يرجح الأخذ بها، أو يرجح الأخذ بها، أو يرجح الأخذ بخبر الآحاد.

أما النصوص القطعية، فى دلالتها وثبوتها، فلا يمكن أن تقف المصالح معارضة لها، بل على التحقيق لايمكن أن تكون ثمة مصلحة فى غير موضع النص القطعى، فى دلالته وثبوته، وما يتوهمه العاقل مصلحة معارضة للنص، هو من مثارات الهوى لبست لبوس المصالح، وليست منها.

الفريق الثانى من هذه الطائفة الأخيرة الغلاة فى الأخذ بالمصالح، وهؤلاء يقدمون المصالح المقطوع بها على النصوص القطعية، وأظهر من يقول هذه المقالة الطوفى المنسوب إلى الحنابلة.

١٩٣ – وإذا كان الطوفى حنبلياً، أو منسوباً إلى الحنابلة، فإنه مذكور فى طبقاتهم، ومعروف بأنه من رجالهم وله كتابات فى أصول المذهب الحنبلى يؤخذ بها فى هذا المذهب، ويعتبر من المرجحين والمخرجين فيه – فكان لذلك من الحق أن نشرح رأيه، ونبين وجهته، ونقده، فنبين زيفه وصحيحه، ثم نوازن بينه وبين المذهب الحنبلى، أو على التحقيق مسلك أحمد، ثم نذكر كلمة معرفة به.

١٩٤ – لقد حمل الطوفى لواء المغالاة فى اعتبار المصالح، والوقوف بها أمام النصوص، وتخصيص هذه النصوص فى معاملات الناس، وبين ذلك فى حديث «لاضرر ولاضرار» وقال فى المصلحة إذا عارضت النص أو الإجماع إن خالفها وجب تقديم رعاية المصالح بطريق التخصيص والبيان لها، لا بطريق الافتيات عليها، ثم يقول: إن الطريقة التى قررناها مستفيدين لها من الحديث المذكور، ليست هى القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هى أبلغ من ذلك، وهى التعويل على النصوص والإجماع فى العبادات والمقدرات على اعتبار المصالح فى المعاملات وباقى الأحكام، وإنما اعتبرنا المصلحة فى المعاملات دون العبادات وشبهها، لأن العبادات حق الشارع خاصا به، ولايمكن معرفة حقه

كما وكيفا وزمانا ومكانا إلا من جهته، فيأتى به العبد على ما رسم له، ولأن غلام أحدنا لايعد مطيعاً خادماً له إلا إذا امتثل ما رسم له سيده وفعل ما يعلم أنه يرضيه، فكذلك هاهنا، ولهذا لما تقيدت الفلاسفة بقولهم، ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عز وجل، وضلوا وأضلوا، وهذا بخلاف حقوق المكلفين فإن أحكامها سياسة شرعية وضعت لمصالحهم، وكانت هى المعتبرة وعلى تخصيصها المعول.

ولايقال إن الشارع أعلم بمصالحهم، فلتؤخذ من أدلته، لأننا قد قررنا أن المصلحة من أدلة الشرع، وهى أقواها وأخصها، فلنقدمها فى تحصيل المصالح. ثم إن هذا إنما يقال فى العبادات التى تخفى مصالحها عن مجارى العقول والعادات، أما مصلحة سياسة المكلفين فى حقوقهم فهى معلومة لهم بحكم العادة والعقل، فإذا رأينا الشرع متقاعداً عن إفادتها علمنا أنا أحلنا فى تحصيلها على رعايتنا(١).

١٩٥ - ومقصد الطوفى من كلامه أن يقدم المصلحة على النص والإجماع، فى معاملات الناس كما هو واضح، إذ إنه يصرح بذلك، فيقول: «إن الاستدلال بالمصلحة أقوى أنواع الاستدلال» ففى رسالته:

المصلحة وباقى الأدلة إما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا فبها ونعمت، كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الكلية الخمسة، وهى قتل القاتل، والمرتد، وقطع يد السارق، وحد القاذف والشارب، ونحو ذلك من الأحكام التى وافقت فيها الأدلة المصلحة، وإن اختلفا، فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما - جمع مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض على وجه لايخل بالمصلحة، ولايفضى إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها، وإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها، بقوله ﷺ: «لاضرر ولاضرار» وهو خاص فى نفى الضرر المستلزم لرعاية المصلحة، فيجب تقديمه، ولأن المصلحة هى المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقى الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل(٢).

---

(١) تفسير المنار المجلد السابع ص ٢٩٤ ورسالة المصالح للطوفى ٧٧٩ من المنار المجلد التاسع.

(٢) المجلد التاسع من المنار ص ٧٦٧.

ولقد ساق الأدلة لإثبات دعواه، فذكر الحديث: «لاضرر ولاضرار» ثم قوله تعالى، «يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم، وشفاء لما فى الصدور، وهدى ورحمة للمؤمنين* قل بفضل الله وبرحمته، فبذلك فليفرحوا، هو خير مما يجمعون»[1].ثم أخذ يسوق آيات قد لوحظت المصلحة فى أحكامها مثل قوله تعالى: «ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب»[2].

وقد بين وجه تقديم المصلحة على النص فذكر أن النصوص تقبل النسخ، والمصلحة لاتقبله، وإن سلمت النصوص من النسخ لاتسلم من التخصيص، وما يكون غير قابل للإلغاء فى بعضه أو كله - هو أقوى مما يقبل الإلغاء فى كله بالنسخ أو فى بعضه بالتخصيص.

وإن قيل له إن المصالح ملاحظة فى أحكام الشارع من غير شك، ولكن جعلت النصوص معلمة لها، وأدلة عليها، وإن الأخذ بها من غير أدلة تعطيل لتلك الأدلة، أجاب عن ذلك بأن الشارع هو الذى جعل المصلحة أصلا، فتقديمها تقديم بعض الأصول، وإليك كلامه، فهو يقول:

فإن قيل: الشارع أعلم بمصالح الناس، وقد أودعها أدلة الشرع، وجعلها أعلاماً عليها تعرف بها، فترك أدلته لغيرها مراغمة ومعاندة له - قلنا: فأما كونه أعلم بمصالح المكلفين فنعم، وأما كون ما ذكرناه تركا لأدلة الشرع بغيرها فممنوع، إنما نترك أدلته بدليل شرعى راجح عليها، مستند إلى قوله عليه الصلاة والسلام. «لاضرر ولاضرار» كما قلتم فى تقديم الإجماع على غيره من الأدلة، ثم إن الله عز وجل جعل لنا طريقاً إلى معرفة مصالحنا عادة، فلا نتركه لأمر مبهم، يحتمل أن يكون طريقاً إلى المصلحة، ويحتمل ألا يكون».

١٩٦ - هذا مسلك الطوفى يرمى فى جملته كما رأيت إلى تقديم رعاية المصالح على النصوص، بل النصوص التى يؤيدها الإجماع فى مدلولها، وذلك التقديم فى المسائل المتعلقة بمعاملات الناس، وذلك لأن شرع الله قاصد إلى المصلحة، ونصوصه وسائل مرشدة إليها، فإن تحققت هى من غير هذه الوسائل قدم اعتبارها إن عارضتها، لأن المقاصد مقدمة على الوسائل، ولأن النصوص قابلة للنسخ والتخصيص، فتخصص بموضع المصلحة، فيعمل الدليلان.

---

(١) يونس : ٥٨.   (٢) البقرة : ١٧٩.

١٦٧ – ولنا فى كلامه نظرة فاحصة، وقبل أن نخوض فى فحص قوله نبين موضع النزاع بينه وبين غيره من الفقهاء الذين ارتضينا طريقتهم، وهم الذين اعتبروا المصلحة أصلا فقهياً قائماً بذاته يؤخذ بها، وإن لم يكن هناك نص خاص شاهد لها أو لنوعها بالاعتبار، فإن بيان موضع النزاع هو الأساس الأول لحسم الخلاف بين المختلفين، بل إن سقراط يحسب أن كل خلاف بين المتجادلين أساسه جهل بموضع النزاع عند أحد الطرفين، ولو حرر لكليهما لحسم الخلاف، وتم الوفاق.

لقد اتفق الذين قالوا إن المصلحة أصل قائم بذاته يؤخذ به، حيث لانص فى الموضع على أنه حيث وجدت المصلحة المحققة أو التى يغلب على الظن وجودها فهى مطلوبة، وإنما موضع النزاع فى التعارض بين المصلحة المحققة والنص القاطع فى سنده ودلالته، لقد فرض الطوفى أن التعارض يتحقق، وأنه يقدم المصلحة على ذلك النص، وقرر المالكيون، ومن سلك مسلكهم من الحنابلة غير الطوفى أن المصلحة ثابتة حيث وجد النص، فلا يمكن أن تكون هناك مصلحة مؤكدة أو غالبة، والنص القاطع يعارضها، إنما هى ضلال الفكر، أو نزعة الهوى، أو غلبة الشهوة؛ أو التأثر بحال عارضة غير دائمة، أو منفعة عاجلة سريعة الزوال، أو على التحقيق منفعة مشكوك فى وجودها، وهى لاتقف أمام النص الذى جاء عن الشارع الحكيم وثبت ثبوتاً قطعياً لامجال للنظر فيه، ولا فى دلالته، أما إذا ثبت الحكم بنص قد ثبت بالظن، إذ كان الاحتمال فى سنده، أو كانت دلالته ظنية، فقد قرر أحمد بن حنبل رضى الله عنه أن النص أولى بالاعتبار، والمصلحة الحقيقية فيه، وما عارضه توهم مصلحة كيفما كان.

وأما مالك فقد أثر عنه أنه يخصص ما يثبت بالظن – بالقياس إن تضافرت شواهد القياس واعتمد على أصل مقطوع به، والمصلحة عنده من ذلك الصنف إن ثبتت بطريق قطعى إذ يكون بين أيدينا أصلان متعارضان، أحدهما ظنى فى سنده أو دلالته، والآخر قطعى فى دواعيه وثبوته، وفى هذه الحال يقدم القطعى على الظنى، وإن كان النص قرآنا ظنى الدلالة خصص، وإن كان خبر آحاد يكون هذا تضعيفاً لنسبته عن طريق الشذوذ فى متنه؛ لأنه إن خالف مصلحة راجحة مؤكدة يكون مخالفاً لمجموع الشواهد الشرعية المثبتة لطلب المصالح ودفع المضار.

لم يقف الطوفى عند الحد الذى وضعه المالكيون، ولم يقيد نفسه بما قيد به أحمد بن حنبل اجتهاده، بل تجاوز الحد، فزعم أن المصالح تقف معارضة للنصوص القطعية، وأردف ذلك بزعمه أنها تقف أمام الأمور المجمع عليها، وهذا محز الخلاف؛ ومفصل القول.

١٩٨ - وإن الأدلة التى ساقها ليست قاطعة فى دلالتها على مطلوبه بل الارتباط بينها وبين دعواه ارتباط واه لايصلح شرطاً لإنتاج دعوى خطيرة كهذه الدعوى التى تفرض أن نصوص الشارع القطعية تجئ مضادة للمصالح، وإن هذه المقدمات التى ساقها لإثبات دعواه تصلح حجة لمخالفه، بل تكون فى إثبات النقيض أقوى دلالة وأكثر إنتاجاً، فإن قول الله تعالى: «يأيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور»[1] يدل على اشتمال نصوص الشريعة على المصالح، لا على احتمال معارضة المصالح لها، فإن الموعظة والهداية والرحمة والشفاء فى مطويات نصوصها، فلايمكن أن تكون معارضة لمصلحة، وإلا ما كانت موعظة، ولا شفاء ولا رحمة، والآيات التى ساقها تثبت أن الأحكام المنصوص عليها فيها جاءت بالمصالح فلا يمكن أن يكون فى نصوص الشارع ما يعارض المصالح الحقيقية المعتبرة عند العقلاء مصلحة لا مجال للشك فيها، والحديث يصرح بأن الشريعة: تمنع الضرر والضرار، وما يكون كذلك من الشرائع لا يمكن أن تكون نصوصه معارضة للمصالح مناهضة لها، ففرض التعاند إذن بين النصوص والمصالح فرض باطل، وما ينبغى عليه من تقديم المصالح على النصوص القطعية على دلالتها وسندها باطل أيضاً.

١٩٩- بقى أن نناقش ما زعمه من أن طريق معرفة المصالح طريق واضح فإنه يقرر ذلك، ويقرر أن طريق النصوص المعارضة للمصالح مبهم، وأنه لايصح أن تترك المصالح لأمر مبهم يحتمل أن يكون طريقاً للمصلحة، ويحتمل ألا يكون.

وهنا نجد الطوفى مؤمناً بالمصلحة الإيمان كله، وليته قد تخلف به الزمان، حتى رأى عصرنا الحاضر، وتشابك الاجتماع فيه، وتعقد مسائله، وحيرة العلماء فى علاجه، وتضارب آرائهم، وتباين مذاهبهم، حتى أن بعضهم ليرى فى الأمر المصلحة كلها، وهى واضحة لديه وحده، ويرى الآخر غيرها.

وتنحدر المذاهب من فلسفة الخاصة إلى متناحر العامة، فهذا فوضوى، وذاك اشتراكى، وذلك يناصر رأس المال فى قوة، وهذا يناصره باعتدال، وأولئك يدعون أن تكون المناجم ملكا للدولة، لتكون منفعتها للكافة، وهؤلاء يدعون إلى أن تكون الأراضى على الشيوع لكل آحاد الأمة، وهؤلاء يمنعون الوراثة، وآخرون يجيزونها بقدر محدود، «كل حزب بما لديهم فرحون»[2].

---

(١) يونس : ٥٨.	(٢) المؤمنون : ٥٣.

فإذا رأينا النصوص القاطعة تحرم الربا، وجاء أنصار رأس المال من غير اعتدال يرون المصلحة القاطعة عندهم توجب تقييد تحريم الربا، أو تقييد أحواله، فيخصص قوله تعالى: «وإن تبتم فلكم رءوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون»[1] ببعض الأحوال، أو ببعض الناس، أو نحوذلك، أنكون قد تركنا النص لأمر واضح بيِّن غير مبهم؟ ألا إن الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات، ولا عاصم لنا من مشتبهات الأزمنة إلا الاعتماد على النصوص القاطعة، ففيها المعاد، وفيها النور، وفيها الجادة التى لا عوج فيها، والاستمساك بها استمساك بالعروة الوثقى التى لا انفصام لها.

٢٠٠- إن المصالح ليست كلها بينة واضحة المناهج، بل منها ما هو بين لا يحتاج إلى بيان وتعريف، ومنها ما هو ملتبس غير بين، والناس فى حياتهم الخاصة والعامة يبتلون، بمسائل لا يعرفون فيها وجه الصواب والمصلحة، وأمور الكافة قد يختفى فيها وجه المصلحة، فتكون الدراسة، ولا يمكن أن ينتهى الناس إلى الاجتماع على أن أمراً فيه مصلحة، ويمكن أن يكون من النصوص القرآنية والأحاديث الصحيحة ما يعارضه أو يمنعه.

إن الطوفى يسلك فى إثبات قضيته مقدمتين، كلتاهما لا يقرهما أحد: فيفرض فى الأولى أن المصالح كلها بينة واضحة غير مبهمة، وأن الاعتماد عليها اعتماد على أمر بين لا إبهام فيه، والعلماء جميعاً يرون من الأمور مالا يعرف وجه المصلحة فيه على وجه اليقين، فيكون النص هو النور، ولا يجعلون القرآن عضين، يؤخذ به عند من يتبينون المصلحة فيه، ويخصص، أولا يعمل به عند من لا يرونها فيه، وقد تختلف بعد ذلك آراؤهم، فيرى الأولون عكس ما كانوا يرون، ويرى الآخرون ما كان يرى الأولون، فتكون نصوص الشارع هزواً ولعبا.

ويفرض فى الثانية أن النصوص غير شاملة للمصالح أو ليست أمارات عليها فى كل الأحوال، ويقرر العلماء أنه لا يمكن أن توجد مصلحة مستيقن بها، ويعارضها نص قطعى فى سنده ودلالته.

وأنه من الملاحظ على الطوفى فيما ساق من قول أنه لم يأت بمثل واحد يستيقن الناظر فيه بوجه المصلحة والنص القاطع يخالفها، وأنه كان يتبين له خطأ نظره عندما يحاول أن يجد هذا المثال، فإنه لا يجده بعد طول الاستقراء والتتبع، وعندئذ يرى أن العقول تخفى عليها وجوه المصالح فى النصوص، ولكنها تهدى إليها بالبحث والميزان.

---

(١) البقرة: ٢٧٩.

٢٠١- هذا مسلك الطوفى شرحناه، ومحّصناه، وبينا زيفه ولا شك أنه يجافى مسلك الإمام أحمد رضى الله عنه، فقد علمت شدة استمساكه بالنصوص، واعتماده عليها، وتقفيه الآثار، وتأثر طريقها، بل إنا لا نجد أحداً من الحنابلة غالى مغالاة الطوفى فى الإيمان بالمصلحة، وفرض معارضتها للنصوص، وإنا نجد فقيهين جمعهما به العصر، ولكن فرق بينهم فرق بينهم النظر، وهما ابن تيمية، وابن القيم، فقد قرر كلاهما أن النصوص لا يمكن أن تخالف المصالح، ولقد ساقا طوائف من النصوص كانت تخفى وجوه المصالح فيها، فبيّناها بجلاء ووضوح، وأسعفهما فى ذلك عقل مدرك أريب، عارف بوجوه المصالح، بل إنا نجد ابن تيمية فى رسالته فى القياس يبين موافقة بعض الأخبار الضعيفة للمصلحة، فكيف بالنصوص الثابتة.

ولنضرب لذلك مثلا، فإنه روى أن رسول الله ﷺ قضى فى رجل وقع على جارية امرأته، بأنه إن كان استكرهها فهى حرة، وعليه لسيدتها مثلها، وإن طاوعته فهى له، وعليه لسيدتها مثلها، فإن هذا الخبر ضعيف عند أهل الخبرة بالحديث، ومع ذلك أخذ ابن تيمية يبين وجه القياس والمصلحة فيه، لأن بعض العلماء عده حسناً لا ضعيفاً، فبين أنه موافق للمصلحة وللقواعد الفقهية عند طوائف الفقهاء فعلل ضمان مثلها لسيدتها بأن ماصنعه اعتداء فيه إتلاف لقيمة الأمة، ومن أتلف شيئاً أو نقص من قيمته وجب عليه مثله، وأن المثل يكون من الجنس، ومن الفقهاء من يضمنون الحيوان بمثله، فتضمن بمثلها، وساق على ذلك الأمثلة والشواهد، وعلل كونه يملكها، فى حال المطاوعة بأنه لم يكن ثمة اعتداء عليها بغير إرادتها، وعلل كونها حرة باستكراهها بأنه اعتداء على الأمة وهى لا تملك حولا ولا طولا، وقد حكم النبى فى مثل هذا الاعتداء بالحرية، فى حال من مثل بعبده، فإنه يكون حراً، فإن الذى مكّن له من هذا الاستكراه، مع عدم العقوبة، كونها أمة، فيزيل الله عنها هذا الرق ليكون ذلك تعويضاً لها عما أصابها، وليكون ما يلزمه من المثل غرماً يكون عقوبة لما أثم به فى جنب الله، والاعتداء على الناس.

هذا مسلك المخرِّجين والمجتهدين فى المذهب الحنبلى يبينون وجوه المصالح فى النصوص والأخبار، ولو ضعيفة، ولا يفرضون المعارضة للمصالح بأى وجه من الوجوه.

وعلى ذلك نقرر أن مسلك الطوفى بعيد عن مذهب أحمد، وبعيد عن مسلك كل

المخرِّجين، والمجتهدين والمرجِّحين فى المذهب الحنبلى، فهو رأي شاذ بين علماء الجماعة الإسلامية عموماً، وعلماء المذهب الحنبلى خصوصاً.

٢٠٢- ولم نجد من يجوِّز تخصيص النصوص بكثرة، ونسخ بعضها بالاجتهاد إلا بعض الشيعة، كالشيعة الإمامية، فإنهم لم ينهوا النسخ وتخصيص النصوص بانتقال النبى ﷺ إلى الرفيق الأعلى، بل أجازوا لأئمتهم مخالفتها بعلوم تلقوها، ولقد وجدنا الطوفى يقاربهم، لأنه جعل المصلحة تنسخ النصوص، وتخصصها فأحل المصلحة محل الأئمة، والتقى الرأيان فى أن النص بعد الرسول ما زال قابلا للنسخ، والإخراج من عمومه، إن جدت مصالح على مسلك الطوفى، أو رأى الإمام، على مذهب الإمامية.

فهل استقى رأيه من أصل شيعى! ثم هذب فيه، أو غير فى منحاه، وإن كانت النتيجة فى الجملة واحدة؟ إن دراسة حياة الطوفى نجد فيها الجواب الصريح من غير تلمس، ولذلك نلم بها إلمامة موجزة:

٢٠٣- الطوفى هو سليمان بن عبد القوى وقد تلقى علومه ببغداد، ثم رحل الى دمشق، وتلقى على علمائها، والتقى بابن تيمية وغيره من كبار الحنابلة، وأخذ عنهم، وكان عالما بالأصول، وأديباً، وفقيها، ولكنه لم يكن عالما بالحديث، وقد قال فيه ابن رجب «اختصر كثيراً من كتب الأصول، ومن كتب الحديث أيضاً، ولكن لم يكن له فيه يد، ففى كلامه فيه تخليطكثير»[1].

ولقد ذكر ابن رجب أنه كان شيعياً، وقال فيه: وكان مع ذلك كله شيعياً منحرفا فى الاعتقاد عن السنة، حتى أنه قال فى نفسه: حنبلى، رافضى، أشعرى، هذه إحدى العبر، ووجد له فى الرفض قصائد، وهو يلوح به فى كثير من تصانيفه، حتى أنه صنف كتاباً سماه «العذاب الواصب على أرواح النواصب» ومن دسائسه الخبيثة أنه قال فى شرح الأربعين للنواوى: اعلم أن من أسباب الخلاف الواقع بين العلماء تعارض الروايات والنصوص، وبعض الناس يزعم أن السبب فى ذلك عمر بن الخطاب، وذلك أن الصحابة استأذنته فى تدوين السنة من ذلك الزمان، فمنعهم ذلك وقال: لا أكتب مع القرآن غيره، مع علمه أن النبى ﷺ قال: اكتبوا لأبى شاه خطبة الوداع، وقال: «قيدوا العلم بالكتاب» فلو ترك الصحابة يدون كل

(١) طبقات الحنابلة جـ٢ ص ٤٩٥ من المخطوط المحفوظ بدار الكتب المصرية.

واحد منهم ما روى عن النبى ﷺ لانضبطت السنة ولم يبق بين آخر الأمة وبين النبى ﷺ فى كل حديث إلا الصحابى الذى دون روايته، لأن الدواوين كانت تتوأتر عنهم إلينا، كما تواتر البخارى ومسلم ونحوهما، فانظر إلى هذا الكلام الخبيث المتضمن أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه هو الذى أضل الأمة قصداً منه وتعمداً، ولقد كذب فى ذلك، وفجر(١)».

هذا ما قاله ابن رجب فيه، وقد أخذ بعد ذلك يبين أن السنة علمت، وبينت صحة نظر عمر رضى الله عنه.

لقد تلقى الطوفى العلم الشيعى بالمدينة، وقد رحل إلى الديار المصرية، ولاذ فيها بحمى الحنابلة، ولكن انكشفت نحلته الشيعية، فعوقب على ذلك بتعزير شديد وأبعد عن التدريس الذى تولاه بها، فرحل عنها إلى الحجاز وجاور بالحرم المدنى، وأقام مع شيخ الشيعة إبان ذاك بالمدينة إلى أن توفى سنة ٧١٦هـ.

٢٠٤- كان الطوفى إذن شيعياً وأظهر نفسه حنبلياً، وكتب فى الفقه والأصول على ذلك النحو، وشرح الأحاديث على أنه فقيه حنبلى وكان يبث فى أثناء شرحها ما يؤيد به آراء الشيعة، وقد رأيته يحمل عمر تبعة اختلاف الأمة الى يوم القيامة.

وعلى ذلك نقرر أن مهاجمته للنصوص، ونشر فكرة نسخها أو تخصيصها بالمصالح هى أسلوب شيعى أريد به تهوين القدسية التى تعطيها الجماعة الإسلامية لنصوص الشارع، والشيعة الإمامية يرون أن باب النسخ والتخصيص لم يغلق، لأن الشارع الحكيم جاء بشرعه لمصالح الناس فى الدنيا والآخرة، وأدرى الناس بذلك الإمام فله أن يخصص، كما خصص النبى ﷺ، لأنه وصى أوصيائه، وقد أتى الطوفى فى رسالته بالفكرة كلها، وإن لم يذكر كلمة الإمام ليروج القول، وتنتشر الفكرة.

وعلى هذا نقرر أن هذا الرجل ليس من الحنابلة، ولم تكن رسالته فى المصالح تفكيراً حنبلياً، لأنه يخالف الإمام وكل الحنابلة.

---

(١) الكتاب المذكور.

٨- الذرائع(١)

٢٠٥- هذا أصل فقهى اعتمد عليه الحنابلة تابعين لإمامهم، إذ كان أصلا من أصول الفتوى عنده، وذلك لأن الشارع إذا كلف العباد أمراً، فكل ما يتعين وسيلة له مطلوب بطلبه، وإذا نهى الناس عن أمر، فكل ما يؤدى إلى الوقوع فيه حرام أيضاً، وقد ثبت ذلك باستقراء للتكليفات الشرعية طلباً ومنعاً، فقد وجدنا الشارع ينهى عن الشئ، وينهى عن كل ما يوصل إليه، ويأمر بالشئ، ويأمر بكل ما يوصل إليه، أمر بصلاة الجمعة، وأمر بالسعى إليها، وأمر بترك البيع لأنه سبيل السعى إليها، وأمر بالمحبة بين الناس، ونهى عن التباغض والفرقة، ونهى عن كل ما يؤدى إليها ، فنهى أن يخطب الرجل على خطبة أخيه ، وأن يستام على سوم أخيه أو يبتاع على بيعه، وما ذاك إلا لأنه ذريعة إلى التباغض المنهى عنه، وقد قسم الشارع المواريث بين أهلها، ونهى عن كل ما يؤدى إلى تغيير قسمته، فنهى عن الوصية لوارث، وعن منع الوارث حقه، ولذلك قرر السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار أن المطلقة طلاقاً بائنا فى مرض الموت ترث حيث يتهم بقصد حرمانها من الميراث، وإن لم يقصد الحرمان، لأن الطلاق فى الغالب فى هذه الحال يقصد به الحرمان، إلا إذا قام الدليل على خلافه، كأن يكون الطلاق بطلبها، فإن ذلك يكون دليلا على أنه لم يقصد حرمانها، ولذلك كان هذا موضع نظر، والنبى ﷺ نهى أن تقطع الأيدى فى الغزو، لئلا يكون ذريعة إلى التحاق السارق بالعدو فيكون عيناً على المسلمين، يكشف عوراتهم.

وهكذا كان كل مطلوب بالقصد الأول قد طلبت وسائله بالقصد الثانى، أو باعتبارها وسائل مجردة، وكل منهى عنه بالذات، تكون وسائله منهياً عنها، لأنها تؤدى إليه، وبذلك المنهاج أخذ الإمام أحمد، ومن تبعه، والإمام مالك ومن تبعه.

٢٠٦- وعلى ذاك تكون موارد الشريعة قسمين: مقاصد، وهى الأمور المكونة للمصالح والمفاسد فى أنفسها، أى التى هى فى ذاتها مصالح أو مفاسد، ووسائل، وهى الطرق المفضية إلى المقاصد، وحكمها كحكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد فى حكمها.

---

(١) قد بينا ذلك الأصل فى كتاب مالك، وهنا ننظر إليه بقدر ما يوضح الفقه الحنبلى فيه.

ولقد قال ابن القيم فى بيان ذلك الأصل:

«ولما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضى إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها فوسائل المحرمات والمعاصى فى كراهتها، والمنع بها بحسب إفضائها إلى غاياتها، وارتباطها بها، ووسائل الطاعات والقربات فى محبتها والإذن بها، بحسب إفضائها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تالية المقصود، وكلاهما مقصود، ولكنه مقصود قصد الغايات، وهى مقصودة قصد الوسائل، فإذا حرم الرب شيئاً، وله طرق ووسائل تفضى إليه فإنه يحرمها، تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك، فإن أحدهم إذا منع جنده، أو رعيته، أو أهل بيته من شئ ثم أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه لعد متناقضاً، ولحصل من رعيته وجنده ضد مقصوده، وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإلا فسد عليهم ما يرومون إصلاحه، فما الظن بهذه الشريعة التى هى فى أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال، ومن تأمل مصادرها ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم، بأن حرمها ونهى عنها[1].

٢٠٧- والنظر إلى الوسائل يتجه اتجاهين:

(أحدهما) نظر إلى الباعث الذى يبعث الشخص على الفعل، هل قصد به أن يصل إلى حلال أم يصل إلى حرام.

(ثانيهما) أن ينظر إلى المآلات المجردة من غير نظر إلى الباعث والنيات، ومن الأول أن يعقد عقداً لا يقصد به مقتضاه الشرعى، بل يقصد به أمراً محرماً، كمن يعقد عقد زواج لا يقصد به أصل العشرة الدائمة، بل يقصد به أن يحلها لمطلقها الثلاث، وكمن يعقد عقد بيع لا يقصد به مجرد نقل الملكية وقبض الثمن بل يقصد به التحايل على الربا، فإنه فى هذه الأحوال وأشباهها يكون العاقد آثماً ولا يحل له ما عقد عليه فيما بينه وبين الله، وإن قامت الدلائل عند إنشاء العقد على نيته، واعتبرت تلك النية الظاهرة سبباً فى فساد العقد وبطلانه، لأن اعتبار النية التى قام عليها دليل مادى ظاهر اقترن بإنشاء العقد أولى من

---

(١) أعلام الموقعين جـ٣ ص ٧١٩

اعتبار الألفاظ المجردة، بل إن ذلك تفسير لهذه الألفاظ لأن قرائن الأحوال تعين المراد، وتكشف المقاصد، وإن الألفاظ مقصودة للدلالة على مقاصد العاقدين، فإذا ألغيت تلك المقاصد واعتبرت العبارات مجردة كان ذلك إلغاء لما يجب اعتباره واعتباراً لما لم يقصد لذاته.

وترى فى هذه الحال أن النظر إلى الباعث، كان من حيث التأثيم أولا، ثم من حيث بطلان التصرف إن قام دليل.

٢٠٨- أما النظر الثانى، فهو النظر إلى المآلات من غير اعتبار للباعث، فالاتجاه هنا إلى الأفعال، وماتنتهى فى جملتها إليه، فإن كانت تنحو نحو المصالح التى هى المقاصد والغايات من معاملات الناس بعضهم مع بعض كانت مطلوبة بمقدار يناسب طلب هذه المقاصد، وإن كانت مآلاتها تنحو نحو المفاسد، فإنها تكون محرمة بما يتناسب مع تحريم هذه المقاصد، وإن كان مقدار التحريم أقل فى الوسيلة.

والنظر إلى المآلات على ذلك النحو لا يكون كما ترى إلى مقاصد العامل ونيته، بل إلى نتيجة العمل وثمرته، وبحسب النية يثاب الشخص أو يعاقب فى الآخرة على نحو النظر الأول، وبحسب النتيجة والثمرة يحسن العمل فى الدنيا أو يقبح، ويطلب أو يمنع، لأن الدنيا قامت على مصالح العباد، وعلى القسطاس والعدل، وقد يستوجبان النظر الى النتيجة والثمرة دون النية المحتسبة والقصد الحسن، فمن سب الأوثان مخلصاً العبادة لله سبحانه وتعالى، فقد احتسب نيته عند الله فى زعمه، لولا أن الله سبحانه وتعالى نهى عن السب إن أثار ذلك حنق المشركين، فسبوا الله عدواً بغير علم، فقد قال تعالت كلماته: «ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم»[1] فهذا النهى الحازم الكريم كان الملاحظ فيه النتيجة الواقعة، لا النية الدينية المحتسبة.

٢٠٩- ونرى من هذا السياق أن المنع فيما يؤدى إلى الإثم أو إلى الفساد لا يتجه فيه إلى النية فقط، بل إلى النتيجة المثمرة أيضاً، فيمنع للنتيجة، وإن كان قد علم الباعث الحسن، والنية المحتسبة.

وقد يقصد الشخص الشر بفعل المباح، فيكون آثماً فيما بينه وبين الله، ولكن ليس لأحد عليه من سبيل، ولا يحكم على تصرفه بالبطلان الشرعى، كمن يرخص فى سلعته،

ليضر بذلك تاجراً ينافسه، فإن هذا بلا شك عمل مباح، وهو ذريعة إلى إثم هو الإضرار بغيره، وقد قصده، ومع ذلك لا نحكم على عمله بالبطلان بإطلاق، ولا يقع تحت التحريم الظاهر الذى ينفذه القضاء، فإن هذا العمل من ناحيه النية ذريعة للشر، ومن ناحية الظاهر قد يكون ذريعة للنفع العام والخاص، فإن البائع بلاشك ينتفع من بيعه، ومن رواج تجارته، ومن حسن الإقبال عليه، وينتفع العامة من ذلك الرخص، وقد يدفع إلى تنزيل الأسعار، ومع ذلك كرهه أحمد إن تبين أن فيه إضراراً بصاحبه على ما تبين.

فمبدأ سد الذرائع لا ينظر فقط إلى النيات والمقاصد الشخصية كما رأيت، بل يقصد مع ذلك إلى النفع العام، أو إلى دفع الفساد العام، فهو ينظر إلى القصد والنتيجة أو إلى النتيجة وحدها.

٢١٠- والحق أن أصل الذرائع من حيث المنع القضائى، أو بعبارة عامة من حيث الحكم الدنيوى لا تعتبر فيه النية على أنها الأمر الجوهرى فى المنع أو الإباحة، إنما النظر الجوهرى إلى النتائج والثمرات، فإن كانت نتيجة العمل مصلحة عامة كان واجباً بوجوبها، وإن كان يؤدى إلى فساد، فهو ممنوع بمنعه، لأن الفساد ممنوع، فما يؤدى إليه ممنوع، والمصلحة مطلوبة، فما يؤدى إليها مطلوب، وإن المقصود بالمصلحة النفع العام، وبالفساد ما ينزل من الأذى بعدد كبير من الناس، ولذلك إذا كان ما هو مبيح للشخص من المنافع الخاصة يؤدى الاستمساك به إلى ضرر عام، أو يمنع مصلحة عامة، كان منع الاستمساك مطلوباً سداً للذريعة، وإيثاراً للمنفعة العامة على الخاصة، ولنضرب لذلك بعض الأمثال:

(أ) تلقى السلع قبل نزولها فى الأسواق وأخذها للتحكم ممنوع، لأنه وإن كان فى أصله جائزاً، لأنه بيع وشراء- إن أجيز كان الناس فى ضيق، ولم تستقم حرية التعامل، فيكون فى بقاء الإذن ضرر عام، فيمنع الأمر لسد الذرائع، ويكون المنع عاماً، ولو كان لبعض المتلقين نية حسنة محتسبة، وفوق ذلك فإن هناك غبناً محتملا على البائع، ولذا أثبت أحمد رضى الله عنه له الخيار، سواء أكان غبن بالفعل أم لم يكن.

(ب) احتكار الطعام وما يحتاج إليه الناس، فإنه حرام بنص النبى ﷺ «لا يحتكر إلا خاطئ» أى آثم، ولولى الأمر أن يمنع الاحتكار، لما يترتب على ذلك من مضار بالناس. فله أن يكره المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه، مثل من عنده طعام

لا يحتاج إليه والناس فى مخمصة، أو سلاح لا يحتاج إليه والناس يحتاجون إليه فى الجهاد وغير ذلك، فإن من اضطر إلى طعام غيره وأخذه منه بغير اعتباره بقيمة المثل، ولو امتنع من بيعه إلا بأكثر من سعره، فأخذه منه بما طلب لم يجب عليه إلا قيمة المثل.

وفى هذا نرى أن ولى الأمر يتدخل لمنع الاحتكار سداً لذريعة الفساد، والأذى الذى ينزل بالناس.

(جـ) ومما أفتى به الإمام أحمد معتمداً على هذا الأصل، أن من احتاج إلى طعام شخص أو شرابه، فلم يعطه، حتى مات جوعاً، وجبت عليه الدية، فكان وجوب الدية، مع أنه لم يقتل لا عمدا ولا خطأ، ولكن كان منعه وسيلة الموت، فكان كالمتسبب فيه، فتجب الدية لهذا السبب، ولسد ذريعة الشر والفساد، ولبث روح التعاون بين الناس.

٢١١- ولقد قسم ابن القيم إفضاء الوسائل إلى نتائجها إلى أربعة أقسام فقال: «القول أو الفعل المفضى إلى المفسدة قسمان:

(أحدهما) أن يكون وضعه للإفضاء إليها، كشرب المسكر المفضى إلى السكر، وكالقذف المفضى إلى مفسدة الفرية، والزنى المفضى إلى اختلاط المياه وفساد الغرس، ونحو ذلك، فهذه أقوال وأفعال وضعت مفضية لهذه المفاسد، وليس لها ظاهر غيرها.

(الثانى) أن تكون موضوعة للإفضاء إلى أمر جائز أو مستحب، فيتخذ وسيلة إلى المحرم، إما بقصده أو بغير قصد منه، فالأول كمن يعقد النكاح قاصداً به التحليل، أو يعقد البيع قاصداً به الربا... والثانى كمن يسب أرباب المشركين بين أظهرهم ثم هذا القسم من الذرائع نوعان، أحدهما أن تكون مصلحة الفعل أرجح من مفسدته، فهاهنا أربعة أقسام»، وهذا كلام ابن القيم، والأقسام الأربعة التى أشار إليها هى:

(الأول) أن يكون الأمر منهياً عنه، وهو مفض إلى مفسدة لا محالة كتناول الخمر والقذف والزنى كما مثل.

(والثانى) أن يكون الأمر جائزاً وقصد به التوصل إلى مفسدة، وهو مفض إليها لا محالة.

(والثالث) أن يكون الأمر جائزاً، وإفضاؤه إلى مفسدة احتمال أو جانب المصلحة غالب.

(والرابع) ما يكون جانب المفسدة هو الغالب.

وهذه الأقسام سليمة من حيث الفرض العقلى: ولكن القسم الأول لا يعد من الذرائع، بل يعد من المقاصد، لأن الخمر والزنى والقذف، كالربا وأكل أموال الناس بالباطل والنصب والسرقة مفاسد فى ذاتها، وليست ذرائع ولا وسائل.

إنما الكلام فى الذرائع هو فى الوسائل التى تؤدى إلى المفاسد فتدفع، ويسمى ذلك سد الذرائع، أو تؤدى إلى جلب المصالح فتطلب.

وعلى ذلك لا يدخل فى الذرائع إلا الأقسام الثلاثة: ولكن يلاحظ أن الفعل أو القول قد يكون فى ذاته محرماً، واتخذ ذريعة لمحرم آخر أكبر فينال حظه، كالنميمة بقصد التحريض على القتل، وهنا يكون حراماً لذاته، ولأنه ذريعة لإثم أكبر منه فيجمع له السوء من ناحيتين، إذ يجتمع له المنعان، المنع لذاته، والمنع لغيره، فتضاعف المنع قوى التحريم.

وإذا كان الأمر فى ذاته جائزاً أو مطلوباً، ولكنه يؤدى إلى محرم، فإن تحريمه يتفاوت مقدار إفضائه إلى ذلك المحرم، وبمقدار الحرمة فى القصد، فإذا كان إفضاؤه إلى المحرم حتمياً كان حراماً، وإن كان إفضاؤه بغلبة الظن كان على قدر ذلك، وإن كان الإفضاء إلى المفسدة نادراً لم يلتفت إلى ذلك، لأن النادر لا حكم له.

٢١٢- وفى الصورة السابقة كلها كان الطريق إلى المحرم إما أن يكون جائزاً أو مطلوباً، وإما أن يكون ممنوعاً، وكلها كان مفضيا إلى المحرم، وهناك صور أخرى تكون الوسيلة طريقاً للمطلوب كتيقن الزواج طريقاً لتحصين الفرج فإنه يكون فى هذه الحالة فرضاً إذا استيقن الوقوع فى الزنى إن لم يتزوج، وهكذا كل ما يؤدى إلى المصلحة يكون مطلوباً بطلبها، إذا كان فى أصله حلالا مشروعاً، فإفضاؤه إلى المصلحة يعلى مرتبة الطلب بمقدار طلب هذه المصلحة، وتحققها بوجوده.

ولكن إذا كانت الوسيلة ممنوعة لذاتها، وهى تؤدى حتما إلى مطلوب، أو لحق وإقامة عدل، فهل تكون مطلوبة أو تستمر على حرمتها، كشهادة الزور لإثبات حق قد أنكره المدعى عليه، لقد أجاب عن ذلك ابن تيمية مقرراً مذهب الحنابلة بأنه لا يجوز، فقال: «هذا محرم عظيم، عند الله قبيح، لأن ذينك الرجلين شهدا بما لا يعلمانه، وهو حملهما على ذلك[1]».

(١) فتاوى ابن تيمية الجزء الثالث ص ٨٥

وهذا إذا كان الأمر الذى اتخذ وسيلة محرماً لذاته كالكذب فإن كان أصل تحريمه لأنه ذريعة إلى حرام كالنظر إلى عورة الأجنبية، فإنه حرام لأنه ذريعة إلى الزنى غالباً، فإن الحكم فى هذه الحال يختلف، إذ يباح إذا كان يدفع حاجة، كعلاج مريض، فإذا كانت المرأة مريضة، ولابد لتمام علاجها من رؤية عورتها، تباح الرؤية، لأن المحرم لغيره يباح عند الحاجة، لأن المنع فى هذه الحال يكون جانب المفسدة فيه أكثر من جانب المصلحة، أو جانب المفسدة نادراً فلا يلتفت إليه، أما إذا كان المحرم حرم لذاته فإنه لا يباح إلا عند الضرورة، ولا يباح للحاجة.

٢١٣- ولنضرب أمثلة من الفقه الحنبلى توضح أخذ أحمد بالذرائع:

(أ) أن أحمد رضى الله عنه كان يكره الشراء ممن يرخص السلع، ليمنع الناس من الشراء من جار له، أو نحو ذلك، وكان ذلك، من الذريعة، لأن الامتناع عن الشراء منه ذريعة إلى امتناعه عن إنزال ذلك الضرر بأخيه، ولأن فى الشراء منه إغراء له بالسير فى طريقه هذا، ولقد روى نهى النبى ﷺ عن طعام المتباريين، وهما رجلان يقصد كل منهما مباراة الآخر فى التبرع، والذى يرخص فى السعر للإضرار من ذلك النوع أو أشد قبحاً، لأنه يعمد إلى الإضرار بغيره، وقد يؤدى فعله إلى الاحتكار بأن تزول منافسة غيره، فيستبد بالأسعار، كما قد ينفع الناس من الرخص كما ذكرنا آنفاً، ولكل حال، تبدو فيها البواعث، ويحتاط ولى الأمر للنتائج.

(ب) أن أحمد يحرم بيع السلاح عند الفتنة، لنهى النبى ﷺ، لذريعة الشر لأنه إعانة على معصية، ولم يجز أحمد هذا البيع، لأنه إعانة على العدوان غالباً، وفى هذا البيع عند أحمد كل بيع أو إجارة أو معاوضة تعين على معصية، كبيع السلاح لمن يحاربون المسلمين، وكبيعه للبغاة، وبيعه لقطاع الطريق، وإجارة الدور والحوانيت، لمن يقيم فيها سوقاً للمعاصى، كالمراقص والملاهى المحرمة.

(جـ) أن من المقرر عند الحناب

وُجدت منه التوبة يكون فى حال طاعة، كمن يغتصب أرضاً أو داراً، ثم يندم، وهو باق فيه فيتوب فإنه عند خروجه منها يكون فى حال طاعة أو عفو على اختلاف التخريج، كمن تطيب وهو محرم بالحج ثم يندم، وأراد التوبة وشرع فى غسله بيده قصداً لإزالته.

وإن الحكم بأن الفعل – مع أنه تلبس بالمعصية – يصبح مطلوباً هو فى الحقيقة من باب الذرائع، لأن السبيل للطاعة صار طاعة، وإن كان فى أصله معصية، وقد اختلف علماء المذهب الحنبلى فى تخريجه، فخرجه بعضهم بأن الفعل ينقلب طاعة لأنه السبيل للطاعة، وخرجه بعضهم على أنه عفو عن المعصية، وإن كان مطلوباً، وإليك نص ما جاء في كتاب القواعد لابن رجب، فقد جاء فيه ما نصه:

«والكلام هاهنا فى مقامين»:

(أحدهما) هل تصح التوبة فى الحال ويزول الإثم بمجردها، أم لايزول حتى ينفصل عن ملابسات الفعل بالكلية؟ فيه لأصحابنا وجهان:

(أحدهما) وهو قول ابن عقيل إن توبته صحيحة، ويزول عنه الإثم بمجردها ويكون تخلصه من الفعل طاعة، وإن كان ملابساً له، لأنه مأمور به فلايكون معصية، ولايقال من شرط التوبة الإقلاع ولم يوجد، لأن هذا هو الإقلاع بعينه، وأيضاً فالاقلاع إنما يشترط مع القدرة عليه دون العجز، كما لو تاب الغاصب، وهو محبوس فى الدار المغصوبة أو توسط جمعاً من الجرحى متعمداً ثم تاب، وقد علم أنه إن أقام قتل من هو عليه، وإن انتقل قتل غيره، ولكن هذا من محل نوع النزاع[١] أيضاً».

«والوجه الثانى» وهو قول أبى الخطاب، إن حركات الغاصب، ونحوه فى خروجه ليست طاعة، ولا مأموراً بها، وهى معصية، ولكن ما يفعله لدفع أكبر المعصيتين بأقلهما، وأبوالخطاب، وإن قال ليست طاعة، هو يقول لا إثم فيها، بل يقول بوجوبها، وهو فى معنى الطاعة[٢]».

(د) ومن الأخذ بالذرائع عدم قبول توبة الزنديق الذى ارتد، وكان مشهوراً بالزندقة، فان المقرر فى الإسلام أن المرتد يستتاب، فإن تاب كان مسلماً، وإن لم يتب قتل، ولكن استثنى من المرتدين الزنادقة إذا ارتدوا لأنهم يتخذون عنوان الإسلام سبيلا للكيد له، وإفساد العقيدة ونشر البدع، وبث الخفية لإفساد المفسدين، فهم منافقون عند إعلانهم

(١) صورة هذه أن يكون هناك جرحى مثخنون وقد ألقوا فى الأرض، فيمر عليهم عامداً: وهذا إثم، يبدو أن يرجع تائبا فإن عاد قتل وإن بقى قتل، وهذا نتيجة لتوبته بمجرد صدورها لا لأن الإقلاع متعذر من غير معصية أكبر إذ من يمر عليهم سيقتلون، فيكون فى الإقلاع إثم مؤكد.

(٢) قواعد ابن رجب.

الإسلام فإذا تمكن ولى الأمر من رقابهم بإعلان ردتهم، فلا يصح له أن يمكنهم من الإفلات بالتوبة غير الحقيقية التى يتخذونها طريقاً للإبطال فى شرهم، وكان ذلك من باب سد الذرائع، وهذا المسلك هو أصح الروايات عن أحمد، وهو مذهب مالك، ورواية عن أبى حنيفة، وأما الشافعى فهو الذى خالف فى ذلك.

٢١٤- وترى من هذا أن أحمد رضى الله عنه، ومثله فى ذلك مالك رضى الله عنه كان عند الحكم ينظر إلى المآلات، فيقررها، ويمنع كل ما يؤدى فى مآله إلى محرم، ويقرر كل ما يؤدى إلى مطلوب، وينظر فى ذلك نظراً كلياً وجزئياً، فيحرم تلقى الركبان، لكيلا يؤدى إلى غلاء الأسعار على العامة، ولكيلا يكون فى ذلك خداع للقادمين من الأمصار، ولم يكونوا على علم بالأسعار، فكان التحريم لأنه يؤدى إلى ضرر خاص بالبائعين، وضرر عام بالمستهلكين، وكان المنع بالنسبة للمآلات منظوراً فيه إلى النتيجة المترتبة، سواء أكانت مقصودة أم غير مقصودة، أما الإثم الأخروى فإنه ينظر فيه إلى الباعث.

وقد قرر أنه إذا كان الباعث الخير، والنتيجة كانت شراً غالباً أو مؤكداً منع الفعل مع نية الخير، اعتباراً بالمآل والنتيجة، قياساً على قوله تعالى: «ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم».(١)

هذه خلاصة مبينة لأخذ أحمد بالذرائع كمالك رضى الله عنهما، وقدعنينا فيها بضرب الأمثال من الفقه الحنبلى، ولم نعن ببيان الأدلة التى قام عليها ذلك الأصل اكتفاء بما ذكرناه فى كتابنا مالك(٢).

موازنة بين الشافعى وأحمد فى الذرائع

٢١٥- كان أكثر الفقهاء أخذاً بالذرائع أحمد ومالك رضى الله عنهما، وأقل الفقهاء أخذاً بها الشافعى، وكان أبو حنيفة وأصحابه أقرب إلى الشافعى من القلة، ولم يقاربوا مالكا وأحمد، ومالك يعد إجماع الجميع على نوع من الذرائع، أخذاً، وعلى نوع آخر رداً، فقد أجمعوا على أن ما يؤدى إلى إيذاء جمهور المسلمين ممنوع لا محالة كحفر الآبار فى الطرق العامة، أو إلقاء السم فى طعامهم، ولعل من ذلك فى عصرنا رمى جراثيم الأمراض فى مياه للشرب، ومن هذا النوع الذرائع التى جاء بها النص كسبِّ الأصنام عندما يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى إن سمع ذلك.

---

(١) الأنعام :١٠٨.

(٢) قد شرحنا أصل الذرائع فى كتاب مالك طبعة ١٩٦٤ - الناشر دار الفكر العربى فليرجع إليه من يريد معرفته مفصلا.

وقد أجمعوا أيضاً على أن ما يكون سبيلا للخير والشر، ويكون فى فعله فوائد للناس لا يكون ممنوعاً كغرس العنب، فإنه يؤدى إلى عصره، وتخميره، ولكن لم يكن لذلك بأصله، ولأن استخدامه لذلك احتمال، والمنفعة فى غرسه أكبر من هذه المضرة، والعبرة بالأمر الغالب أو الراجح فى الظن.

٢١٦- وفيما عدا القسمين السابقين كان الخلاف، فالشافعى رضى الله عنه نظر إلى الأحكام الظاهرة، وإلى الأفعال عند حدوثها، ولم ينظر إلى غاياتها، ومآلاتها وقال فى ذلك:

«والأحكام على الظاهر، والله ولى الغيب، من حكم على الناس بالإزكان(١) جعل لنفسه ما حظر الله تعالى عنه رسول الله ﷺ» لأن الله عز وجل إنما يتولى الثواب والعقاب على المغيب، لأنه لايعلمه إلا هو جل ثناؤه، وكلف العباد أن يأخذوا من العباد بالظاهر، ولو كان لأحد أن يأخذ بباطن عليه دلالة- كان ذلك لرسول الله ﷺ وما وصفت من هذا يدخل فى جميع العلم».

وهذه الظاهرية هى التى يستمسك بها أشد الاستمساك، وينهى فيها عن تظنن غايات للأمور لم تكن قائمة ولا ثابتة وقت الفعل أو التصرف، لأن الأخذ بذلك أخذ بالإزكان والظن، والشريعة عنده ظاهرية تنظر إلى صور الأفعال ومادتها، لا إلى مآلاتها أو بواعثها؛ إذا لم يكن هناك دليل ظاهر على المآلات أو البواعث.

وإن هذه النظرة تخالف نظر الإمامين أحمد ومالك، فإنهما عند اتجاههما إلى الذرائع نظرا إلى المآلات نظرة مجردة، ونظرا إلى البواعث، فمن عقد عقداً قصد به أمراً محرماً، واتخذ العقد ذريعة له فإن المآل والباعث يحرمان العقد فيأثم عند الله ويكون العقد باطلا، لأنه ربا، فيبطل سداً للذريعة.

٢١٧- ولقد نظر الشافعى تلك النظرة الظاهرية، أو على حد تعبير رجال القانون: المادية، وعمم شمولها، ولم يقتصر فيها على ناحية من نواحى الشريعة دون الناحية الأخرى، وطبق قاعدته على العقود والتصرفات.

فكان فى تفسيره للعقود، وإعطائها أوصافها الشرعية من الصحة والبطلان، وترتيب الأحكام ينظر نظرة ظاهرية مادية لا ينظر إلى البواعث، ولا إلى المآلات، فهو لا يحكم على

---

(١) الإزكان الفهم بالظن، والاسم الزكانة.

العقود من حيث آثارها وأوصافها، بحسب مآلاتها الواقعة في المستقبل، ولابحسب النيات المقترنة بالعقد، وقام الدليل عليها من أحوالها وما لابس العقد من أمور سبقته ولحقته، ولكن يحكم على العقد بحسب ماتدل عليه ألفاظه، وما يستفاد منها فى اللغة وعرف العاقدين، ولذلك يقول مصرحاً بعدم أخذه بالذرائع.

ويبطل حكم الإزكان من الذرائع فى البيوع وغيرها، ويحكم بصحة العقد، وإن أراد رجل أن ينكح امرأة، ونوى ألا يحبسها إلا يوماً أو شهراً، إنما أراد أن يقضي منها وطرا، وكذلك نوت هى منه، غير أنهما عقدا النكاح مطلقاً على غير شرط.

ويقول فى كتاب إبطال الاستحسان: إنه لايفسد عقد أبداً إلا بالعقد نفسه، لايفسد بشئ تقدمه ولاتأخره، ولابتوهم، ولا بأغلب، وكذلك لايفسد كل شئ إلا بعقده، ولاتفسد البيوع بأن يقول: هذه ذريعة، وهذه نية سوء، ولو جاز أن نبطل من البيوع بأن يقال متى خاف أن تكون ذريعة إلى الذى لايحل – كأن يكون اليقين من البيوع بعقد مالا يحل أولى أن يرد به[1] من الظن، ألا ترى أن رجلا لو اشترى سيفاً، ونوى بشرائه أن يقتل به كان الشراء حلالا، وكانت النية بالقتل غير جائزة، ولم يبطل بها البيع، وكذا لو باع البائع سيفاً من رجل يراه أنه يقتل به رجلا كان هكذا.

ومعنى هذا الكلام أنه لا يفسد العقد للمآل الذى يؤدى إليه تنفيذه، كما لا يفسده للنية، ولو قام عليه دليل سابق ولاحق، ويقول إننا لو جعلنا العقد باطلا أو فاسداً، لظن فى المآل أو لظن النية الفاسدة لكان بيع السيف لمن يشتريه ليقتل بيعاً باطلا لا يملك المشترى السيف به، لأن النية مؤكدة، ولكن حكمنا بأن البيع ينقل الملكية، فيكون صحيحاً والنية فيها العقاب الأخروى، وإذا كان ذلك صحيحاً، فمثله فى الصحة بيع السلاح فى الفتنة، لأن مآله أن يكون بيعاً لمن يظن أنه سيقتل به، وقد صححنا البيع لمن ينوى يقيناً.

ويقول الشافعى أيضاً: فإذا دل الكتاب ثم السنة، ثم عامة حكم الإسلام على أن العقود إنما يثبت بالظاهر عقدها لا تفسدها نية المتعاقدين، كانت العقود إذا عقدت فى الظاهر صحيحة أولى ألا تفسد بتوهم غير عاقدها على عاقدها، ثم إذا كان توهما ضعيفاً، والله سبحانه وتعالى أعلم[2].

---

(١) الأم الجزء السابع ص ٢٧٠.

(٢) الأم الجزء الثالث ص ٣٣

٢١٨- وفى هذا ترى الشافعى يستنكر الحكم بأن بيع السلاح فى الفتن باطل لأنه لا يصح أن يتوهم على العاقد نية عقده إذا كان البيع صحيحاً عند تأكده نية نفسه وهذا ما لم يقله أحمد، ولا مالك رضى الله عنهما، لأنهما نظرا إلى المآل.

وإنه ليطبق مبدأه هذا على النكاح كما بينا، فيحكم بأن النكاح يكون صحيحاً ولو كان العاقدان ينويان قضاء وطر، وتبينت تلك النية من سابق العقد ولاحقه، فكان النكاح مؤقتا فى نيتهما الظاهرة الثابتة، ولا يحكم ببطلان النكاح لذلك إلا إذا صرح العاقدان باشتراط التوقيت فى صيغة العقد عند إنشائه.

ويطبق الشافعى نظره فى العقود التى يقصد بها الربا، أو يظن من عقدها أن المقصود بها الربا، فحكم بأن الثمن إذا كان مؤجلا، وقبض المشترى العين كان له أن يبيعها إلى البائع بأقل من الثمن، ولو كانت نية الربا ثابتة فى ذلك العقد، بأن تكون النتيجة أن يكون المشترى قد استدان من البائع دينا، وأداه بأكثر منه، وأمارات الربا فيه واضحة، ولكن ما دام لم يقترن بالعقد عند إنشائه ما يدل على قصد الربا فالبيع صحيح، وقد نص على صحته فى الأم، فيقول: وإذا اشترى طعاما إلى أجل فقبضه، فلا بأس أن يبيعه ممن اشتراه منه، ومن غيره بنقد، وإلى أجل، وسواء فى هذا المعين وغير المعين.

أى سواء فى ذلك ما يعين على الربا، وما لا يعين على الربا، أى سواء أكان ذريعة إلى محرم أم لم يكن ذريعة إلى محرم، لأنه نظر إلى الصورة الظاهرة، وترك لله المغيب.

٢١٩- وإن ذلك الجزء من البحث كما ترى قد اختلف فيه التلميذ عن شيخه اختلافا بيِّنا، واختار مسلك مالك رضى الله عنه، لأنه وجده أنزه فى الدين، وأقرب إلى المقاصد العامة للشريعة الإسلامية التى جاءت لإصلاح الناس، وقيام بناء الجماعة الإسلامية على أسس صالحة من الخير فى نظمها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولذلك حكم بإبطال بيوع العينة ما دامت تؤدى إلى التعامل بالربا، كما أبطل كثيراً من العقود، لأن تنفيذها يؤدى إلى فساد عام فى الجماعة الإسلامية ، كما ذكرنا فى الاحتكار والتسعير، وتلقى السلع،وهكذا.

ولعل أوضح مثال للخلاف بين الفقهين المالكى والحنبلى، وبين الفقه الشافعى فى مسألة الذرائع، هو تلك البيوع الربوية فقد توسع مالك وأحمد فى تحريمها، وإبطالها، وضيّق

الشافعي باب الإبطال وقاربه في ذلك أبو حنيفة وأصحابه رضى الله تبارك وتعالى عنهم أجمعين.

ولقد استدل على تحريم البيوع الربوية التى تسمى ببيع العينة أى التى يتوسط فى التعامل فيها بالربا عين بأن يبيع الشخص عينا بثمن مؤجل، ثم يبيعها لبائعها بثمن معجل أقل فيكون الفرق ربا- بما ذكر من سد الذرائع للربا، وبحديث تكلم العلماء فى سنده، وهو ما روى عن النبى ﷺ قال: «إذا ضن الناس بالدينار والدرهم، وتبايعوا بالعينة واتبعوا أذناب البقر، وتركوا الجهاد فى سبيل الله، أنزل الله عليهم بلاء، فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم»

ولقد توسع المالكية والحنابلة فى معنى هذه البيوع الربوية، وضيّق الشافعى باب التفكير، فجازت بمقتضى ذلك عقود ربوية كثيرة، ولقد قال القرافى فى ذلك:

من باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر، ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر فمالك (ومعه أحمد) يقول إنه أخرج من يده خمسة الآن، وأخذ عشرة إلى آخر الشهر فهذه وسيلة السلف خمسة بعشرة إلى أجل بإظهار صورة البيع لذلك، والشافعى ينظر إلى صورة البيع، ويحمل الأمر على ظاهره، فيجوز ذلك، وهذه البيوع يقال أنها تصل إلى ألف مسألة اختص بها مالك (ومعه أحمد) وخالفه الشافعى.

٢٢٠- وترى من هذا كيف اختلف النظر الحنبلى والمالكى عن نظر الشافعى، فإنهما ينظران إلى مآلات الأفعال نظرة اجتماعية تقدر الوقائع المترتبة، ولا تقتصر فى نظرها على الصور الفردية الواقعة، فهما ينظران إلى الثمرات المترتبة فى مجموعها لا إلى الوقائع فى آحادها، ولا شك أن ذلك النظر- كما قلنا- أسلم، وأجدر بالشرائع التى تجئ قاصدة إلى إصلاح الجماعة، وترمى إلى تكوين بنيانها على أسس من الفضائل الخلقية والاجتماعية.

٢٢١- ولئن قررنا أن أحمد يتفق مع مالك فى النظر فى المآلات ومخالفة الشافعى فى عدم النظر إلى ذلك، فإن هناك أمراً، يرى فيه الحنابلة وقد انفردوا بمخالفة الشافعى فيه، وهوالنظر إلى المقاصد التى يرمى إليها العاقد من عقده، فإن الشافعى قد رأيناه يقرر أن النية ليس لها أثر فى الحكم على العقد من حيث الصحة والفساد قط مادامت هذه النية لم يكن هناك شرط صريح مقترن بالإنشاء يدل عليها، فإذا لم يكن ذلك، فان العقد يكون

صحيحاً مهما يقم من الدلائل قبله أو بعده على نيته التى لا تتفق مع معنى العقد والمقصد الشرعى منه، ولكن الحنابلة يرون أن القصد إذا قام الدليل عليه مما لابس العقد سواء أصرح به أو لم يصرح وسواء أكان التصريح به مقترنا بالعقد أم قبله، فإن العقد يكون الحكم فيه على أساس ذلك القصد، فإن كان القصد حراما كان العقد على حرام وكان فاسداً لا ينشأ به التزام، وقد رد ابن القيم على الشافعى، وأحسن الرد، وجاء فى أثناء كلامه ما نصه:

«المتكلم بالعقود، إن كان قاصداً لها ترتبت أحكامها فى حقه ولزمته، وإن لم يكن قاصداً لها، فإما أن يقصد خلافها، أو لا يقصد معناها، ولا غير معناها، فإن لم يقصد غير المتكلم بها، فهو الهازل، وإن قصد غير معناها، فإما أن يقصد ما يجوز له فقصده أولا فإن قصد ما يجوز له قصده، وإن لم يكن حكم العقد الذى تدل عليه الصيغة لم تلزم أحكام هذه الصيغ بينه وبين الله تعالى فى كل حال، وأما فى القضاء، فإن اقترن بكلامه قرينة تدل على ذلك لم يلزمه أيضاً، لأن السياق والقرينة بينة تدل على صدقه، وإن لم يقترن بكلامه قرينة أصلا، وادّعى ذلك دعوى مجردة لم تقبل منه، وإن قصد منه مالا يجوز قصده، كالمتكلم بنكحت وتزوجت لايقصد عشرة زوجية غير مؤقتة بل يقصد تحليلها لمطلقها الثلاث، وبعت واشتريت بقصد الربا وما شابه ذلك، فهذا لا يحصل له مقصوده الذى قصده، وجعل اللفظ والفعل وسيلة إليه، فإن فى تحصيل مقصوده تنفيذاً للمحرم، وإسقاطاً للواجب، وإعانة على المعصية، ومناقضة شرعه وإعانته على ذلك إعانة على الإثم والعدوان، ولا فرق بين إعانته على ذلك بالطرق التى وضعت مفضية إلى الإثم بذاتها كالربا الصريح وبين إعانته عليه بالطرق التى وضعت مفضية إلى غيره، واتخذها هو ذريعة، كمن يعقد عقد شراء ليكون ذريعة للربا فالمقصود إذا كان واحداً لم يكن اختلاف الطرق الموصلة إليه موجباً لاختلاف حكمه فيحرم من طريق، ويحل بعينه من طريق أخرى: فإن الطرق وسائل، وهى مقصودة لغيرها، فأى فرق بين التوصل إلى الحرام بطريق الاحتيال والمنكر والخداع والتوسل إليه بطريق المجاهرة التى يوافق فيها السر الإعلان، والظاهر الباطن، والقصد اللفظ، بل سالك هذه الطريقة قد تكون عاقبته أسلم، وخطره أقل من سالك تلك، كما أن وسائل الخداع والمكر أمقت، وهم فى قلوبهم أوضع[1]».

---

(١) أعلام الموقعين جـ٣ مأخوذ بتصرف من ص١٠٦، ١٠٧، ١٠٨.

٢٢٢- وخلاصة القول أن أحمد والشافعى يسيران فى خطين متباعدين بالنسبة لمآلات العقود، ومقاصد العاقدين من عقودهم، فالشافعى يسير على أن كل عقد تؤخذ أحكامه من صيغته ومما لابسه واقترن به، ففساده يكون من صيغته، وصحته تكون منها، ولايفسد لأمور خارجة عنه، ولو كانت نيات، ومقاصد، لها أمارات ولو كانت مآلات مؤكدة، ونهايات ثابتة، وأحمد خالفه فى كل ذلك، ولكل مجتهد نصيب.

خاتمة

٢٢٣- هذه أصول المذهب الحنبلى التى ينسبها الحنبليون إلى إمام دار السلام أحمد رضى الله عنه، وكلها ينتهى إلى السنة، وهى كيفما تنوعت، وتفرعت، تنبع من معين واحد، وهو الآثار، فهو إما أن يستقى من الآثار نصاً فإن لم يجد أثراً يسعفه فى قضيته، حاكى الأثر فى طريقته، فهى مأخوذة منها بالمنهاج، كما أخذت فروع كثيرة من الآثار بالنص، وهو فى كلا الأمرين متبع ينهج منهاج السلف، أو يقول مقالة السلف.

ولو استقريت الأصول أصلا أصلا لوجدت أنه ينهج المنهاج السلفى لا يعدوه ولايسلك غير سبيله، فقد وجد السلف يقيسون الأشباه بالأشباه، ويعطون حكم النظير لنظيره، فأخذ بالقياس إن لم يجد نصاً.

ووجد الصحابة يبقون الشئ على ما هو عليه من حكم، حتى يتغير الموضوع أو تتغير الحال، فأفتى بما سماه العلماء من بعده استصحاب الحال وأبقى الأحكام الثابتة على ماهى عليه، حتى يقوم الدليل على التغير الموجب لحكم آخر، غير الذى ثبت فى الماضى، لزوال ما كان يقتضيه ويثبته.

ووجد الصحابة فى عصر الراشدين قد أخذوا بالمصالح المرسلة، واعتبروها وحدها مسوغا للحكم إن لم يكن ثمة نص فوجد الصحابة جمعوا القرآن فى المصاحف وجمعوا الناس على مصحف واحد، ووجدهم قتلوا الجماعة بالواحد، وضمنوا الأجير العام، لأنهم رأوا المصالح فى ذلك، وسنوا بذلك لمن يتبعهم فى طرق الاجتهاد أن يتبعهم فاتبعهم أحمد فى ذلك، وأفتى بالمصالح المرسلة كما أفتوا، واختارها أصلا من أصول الاستدلال، إذ قد فتحوا له عين الطريق، فسلكه متبعاً لهم، مهتدياً بهديهم سالكاً سبيلهم.

ووجدهم قد أعطوا الوسيلة حكم الغاية، والمقدمة حكم النتيجة، فجعلوا وسيلة المطلوب مطلوبة، ووسيلة الممنوع ممنوعة، فأفتى بماسمى من بعد بالذرائع، سداً وطلباً.

وبذلك كان فى فقهه كله سلفياً تابعاً سواء فى ذلك ما اجتهد فيه وما نقل حكمه فكان آخذا من مشكاة السلف دائماً فى فقهه، وإن ذلك لم يجعل فقهه جامداً، بل جعله خصبا نيراً.

دراسة لبعض فقه أحمد

٢٢٤- فى هذا المقام نختار بعضا من فقه أحمد لنكشف به عن منهاجه مطبقا مبينا بالفروع، بعد أن ذكرناه مجملا مؤيداً بالدليل، مستمداً من الكتاب والسنة وآثار السلف، ولنكشف للقارئ عن خصوبة ذلك الفقه وورع صاحبه وشدته فى أمور العبادات، ووسائلها.

ولقد اخترنا فى ذلك بابين: أحدهما- أحكام الشروط المقترنة بالعقود، وهو باب كان أحمد فيه أوسع الفقهاء صدراً، وأكثرهم قبولا للشروط وأقربهم إلى القوانين الحديثة، ومسايرة روح العصر الحاضر.

وثانيهما- أجزاء من أبواب الطهارة للعبادة، وقد جئنا بذلك الباب، لأن الناس فى مصر يصفون كل متشدد فى الدين عامة، وفى الطهارة خاصة- بالحنبلية، ثم صار الوصف مثلا يطلق على كل متشدد فى النزاهة أو ما يشبهها فيقال فلان فى هذا حنبلى، فحق علينا أن نبين مقدار الصدق فى هذه القضية، ونعتذر إلى قرائنا من القانونيين فى درج هذا الباب المتصل بعضه بالنجاسات والوضوء، ونطمئنهم بأننا سنوجز ولا نطنب، وسنلم، ولا نستعرض.

١- حرية التعاقد والشروط المقترنة بالعقود

٢٢٥- إن إنشاء العقود فى القوانين الحاضرة يرجع إلى الإرادة الحرة لكلا العاقدين، وكذلك الآثار المترتبة عليها تنشئها تلك الإرادة، فالعقد شريعة المتعاقدين نشأت باتفاقهما بالنسبة لآثاره، وكل ما اشتمل عليه من أحكام ما لم يكن مشتملا على شئ يخالف النظام العام، فكل ما ارتضاه العاقدان من أحكام يكون صحيحاً وواجب الوفاء، ولا عبرة بالتعادل بينها فيما يغنمانه ويغرمانه بسبب العقد، إنما العبرة بكون الالتزامات نشأت عن إرادة حرة لم يلبس عليها بغش أو تدليس، فإذا توافرت تلك الإرادة ثبتت الآثار التى

ارتضاها العاقدان، فمقتضى العقد عند القانونيين لإرادة العاقدين أثر فى تكوينه، وليس كله من عمل الشارع.

أما عند الفقهاء المسلمين، أو على التحقيق عند جمهورهم، فالإرادة تنشئ العقد وأحكام العقد وآثاره من عمل الشارع، فمقتضيات العقود كلها تثبت بدليل شرعى، وليس للعاقد أن يضيف شيئا إليها، أو يقيد هذه المقتضيات، إلا إذا قام دليل من الشارع عليها، يجيز التزامها والوفاء بها.

٢٢٦- وإذا كان ذلك نظر الجمهور فمن الحق أن نقرر أنه قد خالف الجمهور فى هذا كثير من الحنابلة، وبعض من المالكية ساروا فى مسارهم، وقد بنى هؤلاء الحنابلة نظرهم فى هذا على أن الشريعة دعت إلى قاعدة عامة وهى الوفاء بالعقود وذلك بقوله تعالى «يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود»[١] وتلك القاعدة الثابتة بهذا النص المحكم تقرر سلطان الإرادة فى إيجاد الالتزامات الناشئة بالعقد وفق ذلك، هناك قاعدة أخرى ثابتة بنص محكم أيضاً، وهى قاعدة اعتبار الرضا أساساً لنقل الحقوق وإسقاطها، وصدور الإذن العام بذلك من الشارع الحكيم، بقوله تعالى «يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم»[٢] ففى هذه الآية الكريمة جعل الرضا سبباً ملزماً لصاحبه بما التزمه.

ويتبين من هذا الكلام أن الشارع الذى يحمى الحقوق، ويرتب الأحكام هو الذى يأمر ويقرر أن كل ما يتفق عليه العاقدان برضاهما يلزمهما الوفاء به، فيكون جعل الإرادة هى المؤثرة فى مقتضيات العقود إنما كان بحكم الشارع وأمره، ولقد قرر نظر هؤلاء الحنابلة فى ذلك ابن تيمية، فقال:

«إن العقود إنما وجب الوفاء بها، لإيجاب الشارع الوفاء بها مطلقا، إلا ما خصه الدليل، على أن الوفاء بها من الواجبات التى اتفقت عليها الملل والعقلاء جميعهم، وأدخلها فى الواجبات العقلية من قال بالوجوب العقلى»[٣].

والأصل فى العقود رضا المتعاقدين، ونتيجتها هو ما أوجباه على أنفسهما بالتعاقد، لأن الله تعالى قال فى كتابه « إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم »[٤] وقال سبحانه

---

(١) المائدة :٧ (٢) النساء : ٢٩

(٣) الذين حكموا بمقتضى الوجوب العقلى المعتزلة من علماء الكلام، أما الفقهاء عامة، فيرون أنه لا وجوب إلا حيث يوجب الشارع. (٤) النساء : ٢٩.

«فإن طبن لكم عن شئ منه نفساً، فكلوه هنيئا مريئا»[1] فعلق جواز الأكل بطيب النفس تعليق الجزاء بشرطه، فدل على أنه سبب له، وهو حكم معلق على وصف مشتق مناسب، فدل على أن ذلك الوصف سبب لذلك الحكم، وإذا كان طيب النفس هو المبيح للصداق، فكذلك سائر التبرعات قياساً بالعلة المنصوصة التى نص عليها القرآن، وكذلك قوله تعالى: «إلا أن تكون تجارة عن تراض»[2] لم يشترط فى التجارة إلا التراضى، وذلك يقتضى أن التراضى هوالمبيح للتجارة، وإذا كان كذلك التبرع والتجارة، فإذا تراضى العاقدان، أو طابت نفس المتبرع بتبرعه ثبت حله[3].

وينتهى القول إلى أن المذهب الحنبلى فى نظر بعض الحنابلة يقرر أن إرادة العاقدين لها التأثير الأول فى تكوين مقتضيات العقد، وذلك بإذن عام من الشارع يجعل الرضا أساس الالتزام وبأمر عام، وهو الوفاء بالعقود.

٢٢٧- وقد علمت أن جمهور الفقهاء يرون أن الشارع لم يعط حمايته إلا للعقود التى تتفق آثارها التى يريدها العاقدان مع مقتضياتها حتى نص عليها، أو قام عليها الدليل من نص أو قياس، أو استدلال بأى وجه من وجوه الاستدلال الشرعى المعتبر فما خالف هذه المقتضيات لا يلتفت إليه، أو يأتى على عقد الالتزام بالإفساد.

وقد انبنى على مخالفة هؤلاء الحنابلة لجمهور الفقهاء فى مقتضيات العقود وآثارها اختلافهم معهم فى حرية التعاقد، والشروط المقترنة بالعقود، فالحنابلة يقررون أن الأصل فى العقود والشروط الإباحة، والناس أحرار فى أن يعقدوا أى عقد كان وبأى شروط كانت، وما يعقدونه يجب الوفاء به من غير تقييد بمقتضى خاص، وكل هذا مالم يشتمل العقد على أمر حرمه الشارع، ونهى عنه كالربا، فما لم تشتمل تلك العقود على أمر محرم بالدليل الشرعى، فالعاقد حر فيها يعقدها بأى شرط شاء، أما إذا اشتملت على أمر حرمه الشارع، وثبت التحريم بدليل من الأدلة الشرعية المعتبرة فهى فاسدة، أو على الأقل لا يجب الوفاء بها.

أما غير الحنابلة وبعض المالكية، فقد قرروا أن ما يتفق عليه العاقدان من عقود، وما يتراضيان عليه من شروط، لا يكون واجب الوفاء إلا إذا قام الدليل من الشارع على وجوب

---

(١) النساء : ٤.   (٢) النساء : ٢٩ .   (٣) فتاوى ابن تيمية الجزء الثالث ص ١٢٩.

الوفاء به، إذ الأصل عندهم أنه لا التزام إلا بما ألزم به الشارع الحكيم، فما لم يقم دليل على اعتبار الشارع للالتزام به لا يكون هناك التزام بالزيادة عليه.

وعلى ذلك اختلف الأصل بين هؤلاء الحنابلة وغيرهم، فهم جعلوا الأصل وجوب الوفاء حتى يقوم الدليل على منع الشارع للوفاء بعقد معين أو شرط معين، وغيرهم قالوا إن الأصل عدم وجوب الوفاء حتى يقوم دليل شرعى على وجوب الوفاء، فضيق الحنابلة باب المنع، واعتبروا الأصل الوفاء، ووسع غيرهم فى المنع وضيقوا باب الوفاء فاعتبروا غيره هو الأصل.

والذين خالفوا الحنابلة وبعض من المالكية، لم يكونوا على درجة واحدة فى المنع بل اختلفت درجاتهم باختلاف كثرة الأدلة الشرعية التى يعتبرونها، وقلتها، فالظاهرية الذين ضيقوا نطاق الاستدلال كانوا أشد الفقهاء تضييقاً فى العقود، والمالكية إذ أكثروا من طرائق الاستدلال وخصوصاً فى المصالح كانوا أكثر الفقهاء الذين اعتبروا الأصل المنع حتى يقوم الدليل، والحنفية يقاربونهم، والشافعية يقاربون الظاهرية.

٢٢٨- هذه موازنة موجزة بين آراء فقهاء المسلمين فى حرية التعاقد، وقبل أن نخوض فى الأدلة التى يسوقها أولئك الحنابلة لتأييد مذهبهم فى هذه الحرية ننقل لك فروعا مروية عن أحمد تدل على هذا الإطلاق، فقد اتفق الناقلون لفقهه والذين درسوا فقه غيره على أنه أوسع الأئمة فتحا لباب الشروط، وقد قال ابن تيمية فى ذلك:

«ليس فى الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحا للشروط من أحمد، وعامة ما يصححه أحمد من العقود والشروط، فيها تنبيه بدليل خاص من أثر أو قياس، ولكنه لا يجعل حجة الأولين (أى الحجج التى ساقها الفقهاء الآخرون) مانعا من الصحة، ولا يعارض ذلك بكونه يخالف مقتضى العقد، أو لم يرد به نص، وكان قد بلغه فى العقود والشروط من الآثار عن النبى ﷺ والصحابة ما لم يجده عند غيره من الأئمة».

وعلى ذلك سنسوق الأمثلة، وقد نجد أنه يذكر أثراً يؤيد قوله، بيد أنه ليس معنى ذلك أنه كان يمنع من غير حجة دالة على المنع إلا عدم الموافقة لمقتضى العقد، وهناك طائفة من الأمثلة:

(أ) أجاز أحمد رضى الله عنه أن يعقد عقد زواج مع شرط الخيار مدة معلومة لأحد العاقدين، أى أن أحد العاقدين يشترط لنفسه أن له فسخ عقد الزواج مدة معلومة بعد عقده، بحيث لو مضت المدة، ولم يفسخ أمضى العقد، ولعله أجاز ذلك الشرط لعدم وجود دليل يمنعه أولا، ولأن الحاجة قد تدعو إليه ثانيا، فإن الشخص قد يكون على غير علم تام بحال الطرف الآخر من العقد، وهو عقد الحياة فلا بد أن تتوافر حرية الاختيار كاملة عند إنشائه، فاشتراطه حق الفسخ مدة معلومة يدفع ضرراً محتملا، إذ يدفع الغرر والخديعة، ولنا فى ذلك نظر[1].

(ب) وأجاز أحمد كل الشروط فى النكاح، لقوله ﷺ: «إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج» وهذا يقتضى عند أحمد أن الشروط فى النكاح أوكد منها فى عقود المبادلات المالية، وإذا اشترطت المرأة أو الرجل لنفسه شرطاً ولم يتم الوفاء به، فإن له فسخ عقد الزواج[2] ولقد أجاز أحمد بمقتضى هذه القاعدة للمرأة أن تشترط ألا تسافر معه، وألا تنتقل من دارها، كما أجاز لها أن تشترط ألا يتزوج عليها، وإذا اشترطت أن يكون للزوج مال، فظهر أنه لا مال له يكون لها الفسخ والعكس، فأجاز له أن يشترط أن يكون لها مال، أو ذات يسار أو ذات جمال.

(جـ) وأجاز أحمد للبائع أن يبيع ويشترط منفعة المبيع له مدة معلومة، فإذا باع دارا له فله أن يشترط سكناها مدة معلومة، وذلك لما ورد من حديث جابر أن النبى ﷺ اشترى جمله، واشترط جابر ظهره إلى المدينة.

(د) وأجاز العتق مع تقييده بخدمة السيد أو غيره، وذلك لأن أم سلمة أعتقت عبدا لها، واشترطت أن يخدم النبى ﷺ ما عاش.

(هـ) وأجاز أحمد رضى الله عنه أن يقيد الملك المطلق عند مباشرة سببه بقيود تمنع

---

(١) خلاصته أن عقد الزواج تسبقه مفاوضات طويلة من شأنها أن تعرف كلا من الزوجين بصاحبه، واشتراطه الخيار مدة لا يزيد شيئا، فكل شئ كان يمكن أن يعلم، ومثل هذا الشرط يكون فيه إيحاش للطرف الآخر، ولذا نهى مالك عن الزواج على الشرط وطلب الزواج على الدين.

(٢) لا نوافق أحمد على إجازة كل شرط فى النكاح، وقد بينا رأينا فى كتاب (نظرية العقد) لمحمد أبى زهرة الناشر دار الفكر العربى فارجع إليه.

التصرف المطلق، أو تقيد طريق الانتفاع، فأقر اشتراط البائع لأمة ألا ينتفع بها المشترى فى الخدمة، بل تكون للتسرى فقط، روى ذلك الخلال فى جامعه، ففيه: «عن أبى طالب، سألت أحمد عن رجل اشترى جارية فشرط عليه أن يتسرى بها بأن تكون جارية نفيسة يحب أهلها أن يتسرى بها قال: لا بأس».

وأقر اشتراط البائع على المشترى أنه إذا استغنى عن المبيع، وأراد بيعه، فهو له بثمنه، وقد جاء فى ذلك جامع الخلال أيضاً، ففيه عن أبى طالب: «سألت أبا عبد الله عن رجل اشترى من رجل جارية، فقال له إن أردت بيعها، فأنا أحق بها بالثمن الذى تأخذها به منى؟ قال: لا بأس به، ولكن يظهر أن الملكية لا يثبت فى هذه الحال كمالها- من غير شك، ولذلك لم يجز له أن يقربها، ولا أن يطأها، لأن الأبضاع على التحريم، حتى يكون دليل قاطع مثبت للحل، ولأن عمر كره لابن مسعود إذ ابتاع من امرأته جارية على هذا الشرط- أن يقربها.

وأقر أيضاً أن يبيع شخص عقاراً، ويشترط على المشترى أن يقفه، كما فعل عثمان رضى الله عنه مع صهيب، وأقر أيضاً أن يبيع شخص عبداً، ويشترط عليه أن يعتقه، ويقاس على هذا أمثاله من التبرعات الخيرية.

وفى هذا كله ترى أن أحمد يقر انتقال الملكية التامة مقيدة بالشروط، لأن الشروط عنده على أصل الإباحة، ولأن الشروط إنما يتفق عليها العاقدان لحاجة إليها، ومنع الحاجات من غيردليل شرعى حرج، وما جعل الله على الناس من حرج فى هذا الدين.

٣٢٩- هذه فروع قد نقلناها من المذهب الحنبلى، وهى مستقاة ممن جمعوا مسائل أحمد وفتاويه، ومنها ترى أن أحمد أخصب الأئمة فقها فى باب العقود والشروط، وأوسعها رحابا لها، وأن علمه بالآثار كان يسعفه بآثار تفتح الباب للاشتراك فى عقود ظن غيره ممن لا يعلم السنة كما يعلمها أنه لا أثر فيه، وأن دراسته للآثار جعلته يفهم أن منطق الفقه الأثرى يوجب الإطلاق دون التقيد، والإباحة دون المنع، حتى يقوم دليل به.

٣٣٠- وإنا إذ نختار مسلك أحمد فى حرية التعاقد فى غير الزواج ولا نرى تقييدها إلا بنص نسوق بعض الأدلة التى تؤيده، وقد ذكرها ابن تيمية فى رسالة العقود والشروط كاملة، ونختار نحن بعض الأدلة مختصراً، فمنها:

١- أن كل عقد واجب الوفاء بحكم القرآن العام، فقد جاءت الآيات الكثيرة بوجوب الوفاء بالعقود مثل قوله تعالى «وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا»[١] ومثل قوله تعالى «وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم»[٢] الخ الآية الكريمة فى هذا المقام، ولقد أثبت القرآن أن كل تجارة يوجد فيها الرضا فهى مباحة تثبت لكلا العاقدين حقوقا مالية، فكل ما يطلق عليه اسم التجارة من العقود يجب الوفاء بما يشتمل عليه من التزام بالنص، وكل ما يشبه التجارة كالمزارعة والمساقاة، وسائر ضروب الإجازة، واجب الوفاء بمقتضى القياس عليها مادام قد تحقق مناط الجواز، وهو الرضا، لأنه علة الوفاء، والمعنى الذى كان من أجله الالتزام والإلزام فى العقود، والآثار متضافرة عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه توجب الوفاء بالعهد، وعدم خفر الذمة، وتقبيح الغدر، وليس الامتناع عن تنفيذ ما أوجبه العاقد على نفسه كيفما كان عقده، ومهما يكن وصفه وموضوعه- إلا من باب الغدر، فالوفاء بكل عقد واجب، ولو لم يرد به نص، مادام لا يشتمل على أمر حرمه الشارع ونهى عنه.

٢- وأن العقود من الأفعال التى تسمى فى لسان الفقهاء بالعادات، فليست من العبادات، والعادات ينظر فيها إلى عللها ومعانيها لا إلى النصوص والآثار فقط، فأحكامها معللة بمصالح الناس، وجلب المنافع، ودفع المضار، والعاقدان ما اشترطا شرطا، إلا ولأحدهم مصلحة مجلوبة أو مضرة مدفوعة، فلو منعنا تنفيذ الشرط من غير دليل شرعى، نكون قد ضيقنا حيث وسع الشارع، ومنعنا حيث أطلق، فقد ناط الشارع نقل الحقوق، وإسقاطها بالرضا، فكل عقد يتحقق فيه الرضا، وفيه نقل حق أو إسقاط حق فهو واجب، ولو لم يرد دليل خاص، ومن منع فقد حارب قاعدة الرضا التى قررها القرآن، وثبتها، وبينتها السنة فى جملة من الأحاديث الصحاح، والآثار المروية.

٣- أن المقرر فى الفقه الإسلامى وفى أصول المذاهب كلها أن الأصل فى الأشياء والمعاملات المالية الحل، لا المنع، والعقود هى ضوابط التعامل المالى، فكان الأصل فيها كيفما كانت شروطها التى لم ينه الشارع عنها- الحل، حتى يقوم الدليل على خلافه، فمباح للشخص بمقتضى ذلك الأصل العام أن يباشر من العقود ما يرى فيه مصلحته، وما يحقق رغبته، وأن يشترط ما شاء مالم ترد أدلة فقهية تمنع الحل فحينئذ يكون المنع، والفساد أو البطلان.

(١) الإسراء : ٣٤.
(٢) النحل : ٩١.

٤- أن الالتزام بالشرط كالالتزام بالنذر لا يبطل منه إلا ما خالف حكم الله وكتابه، بل الشروط فى حقوق العباد أوسع من النذر فى حق الله تعالى، والالتزام فيها أولى من الالتزام بالنذر[1] إذ النذر التزام عبادة والعبادات ليس للعباد أن يشرعوها، ولا أن يوجبوا على أنفسهم ما ليس واجباً، ولكن لأن الله سبحانه وتعالى قال: «وليوفوا نذورهم»[2] كان الوفاء بالنذر واجباً إذا كان من جنس العبادات المقررة الثابتة، أما المعاملات فإنها باب أوسع من باب العبادات، وإذا كان الوفاء بالنذر قد وجب مع هذا التضييق، فأولى أن يجب الوفاء بالعقد عند هذه التوسعة المقررة فى باب التعامل.

٢٣١ - وأحمد رضى الله عنه الذى يوسع فى حرية التعاقد هذه يفتح باباً آخر قد أغلقه غيره من الفقهاء، وهو باب التعليق، فإنه من المقرر عند غيره أن عقود التمليكات التى تفيد التمليك فى الحال، وعقود الأنكحة لاتنعقد معلقة على شرط فى المستقبل عند جمهور الفقهاء، ولكن ابن القيم يروى عن أحمد رضى الله عنه أنه يجيز العقود معلقة، ويوجب الالتزام سيراً على الأثر المنقول: المسلمون عند شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً، أو حرم حلالا. ويقول ابن القيم فى ذلك: تعليق العقود والفسوخ والتبرعات، والالتزامات وغيرها أمر قد تدعو إليه الضرورة أو الحاجة أو المصلحة، فلا يستغنى عنه المكلف... ونص الإمام أحمد على جواز تعليق النكاح بالشرط، وهذا هو الصحيح، كما يتعلق الطلاق، والجعالة، وغيرها من العقود، وعلق أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه عقد المزارعة بالشرط.فكان يدفع أرضه إلى من يعمل عليها، على أنه إن جاء عمر بالبذر فله كذا، وإن جاء العامل بالبذر فله كذا[3].

ونص الإمام أحمد على جواز تعليق البيع بالشرط فى قوله: إن بعت هذه الجارية فأنا أحق بها بالثمن... ورهن أحمد نعله، وقال للمرتهن إن جئتك بالحق إلى كذا، وإلا فهو لك، وكذلك تعليق الإبراء بالشرط نص على جوازه[4]».

وترى من هذه النصوص أن أحمد يجيز إنشاء العقد بصيغة معلقة، وهى الصيغة التى تفيد وجود العقد عند وجود الشئ المعلق عليه، سواء أكانت تلك العقود لتمليك الأعيان، أم

(١) أعلام الموقعين لابن القيم جـ ٣ ص ٣٤٠. (٢) الحج :٢٩.

(٣) ويلاحظ هنا أن العقد غير معلق، بل فيه ترديد فى الشرط.

(٤) أعلام الموقعين جـ٣ ص٣٣٨.

لتمليك المنافع، وسواء أكانت إسقاطات أم التزامات، وأجاز تعليق عقود الأنكحة بالشرط كسائر العقود، وقد علل ذلك ابن القيم؛ بأن الأساس فى العقود هو الحاجة إليها، وقد تكون ثمة حاجة خاصة أو مصلحة خاصة فى عقد معلق على شرط، ويجب أن تجاب هذه الحاجة، ويقرر العقد، وإلا كان هذا تضييقاً من غير مصلحة ظاهرة، ومن غير دليل، وكل تضييق هو من الحرج الذى نهى الشارع عنه، وحرمه الشارع ومنعه، وهو من العنت الذى لم يجئ به الرسول صلوات الله وسلامه عليه.

٢٣٢ - هذه صور من التوسعة فى العقود والشروط قد فتح فيها أحمد باب التعاقد على مصراعيه، فلم يمنع شرطاً إلا إذا كان ثمة نص مانع، ولم يجعل للمقتضيات التى يستخرجها القياس تحكما فى مصالح الناس وحاجاتهم، لأن ذلك قد يؤدى إلى الحرج المنهى عنه.

ولقد رأينا أحمد يتوسع فى العقود توسعاً ما كنا نحسب أنه سبق الفقه الحديث إليه، وهو البيع من غير حد للثمن، وجعل الثمن هو السعر العام فى وقت معين يتفق العاقد عليه ويسمى ذلك البيع بقطع السعر، وقد ذكره ابن القيم فى أعلام الموقعين، ولنترك له الكلام حتى لانتزيد عليه.

«اختلف الفقهاء فى جواز البيع بما ينقطع به السعر، ومن غير تقدير الثمن وقت العقد، وصورتها - البيع ممن يعامله من خباز أو لحام، أو سمان، أو غيرهم، يأخذ منه كل يوم شيئاً معلوماً، ثم يحاسبه عند رأس الشهر أو السنة على الجميع، ويعطيه ثمنه فمنعه الأكثرون، وجعلوا القبض به غير ناقل للملك، وهو قبض فاسد يجرى مجرى المقبوض بالغصب؛ لأنه مقبوض بعقد فاسد، هذا وكلهم إلا من شدد على نفسه يفعل ذلك، ولايجد منه بداً، وهو يفتى ببطلانه، وأنه باق على ملك البائع، ولايمكنه التخلص من ذلك، إلا بمساومته له عند كل حاجة يأخذها، قل ثمنها أو كثر، وإن كان ممن شرط الإيجاب والقبول لفظاً فلا يدفع المساومة أن يقرن بها الإيجاب والقبول لفظاً.

(والقول الثانى) وهو الصواب المعمول به، وهو عمل الناس فى كل عصر ومصر، جواز البيع بما ينقطع به السعر، وهو منصوص الإمام أحمد، واختاره شيخنا (أى ابن تيمية) وسمعته يقول: وهو أطيب لقلب المشترى من المساومة يقول (لى أسوة بالناس آخذ بما

يأخذ به غيرى، قال : والذين يمنعون من ذلك لايمكنهم تركه، بل هم واقعون فيه، وليس فى كتاب الله، ولاسنة رسوله، ولا إجماع الأمة ولاقول صاحب، ولاقياس صحيح - ما يحرمه[1]).

٢٢٣ - هذا عقد قد كثر فى زمننا الحاضر، لم يستقم منطقه عند الفقهاء جميعاً، ولكن استقام منطقه عند أحمد، وعند الذين أدركوا مرامى الشريعة وغايتها من إصلاح الناس، وإقامة الحق بينهم، من غير شذوذ ولامثار للنزاع.

ولقد وجدنا أحمد لفرط احترامه للشروط التى يشترطها المتعاقدان، يعتبر الشروط السابقة على العقد مع نيته ملحقة به، ويكون حكمها حكم الشروط المقارنة فى الالتزام، وهو مذهب أهل المدينة، فكل شرط سابق محترم مادام العقد كان مقصوداً وفى نية العاقدين وقت القول.

وهكذا نرى ذلك الإمام الذى جعل آثار السلف أستاذه، فتخرج عليها، واهتدى بهديها، ولم يخرج عن سننها، ولم يسلك غير سبيلها، واقتبست روحه من نورها، - انتهى فى العقود وكثير من معاملات الناس إلى التوسعة بدل التضييق، وإلى الإباحة دون المنع وبذلك قام الدليل على أن الناس الذين يزعمون أن الرجوع إلى مسالك السلف الصالح فيها تضييق على الناس لم يعرفوا حقيقة هذه الآثار، وكيف سلك الصحابة السبيل وكيف عالجوا المشاكل التى عرضت بروح الدين الذى جاء رحمة للناس، ولم يجئ لإعناتهم والتضييق عليهم، وهذه عقود تقوم عليها الأسواق العالمية فى العقود، قد كان فى فقه أحمد متسع لها، وقد تبين أنه اهتدى فى هذا بهدى السلف رضى الله عنهم.

الحنبلية

٢٣٤ - شرحنا فى الفصل السابق كيف كان المذهب الحنبلى فى العقود والشروط أوسع المذاهب الإسلامية رحاباً، وأخصبها جنابا، والأصول التى تأدت به إلى ذلك، والآن نريد أن نبين السبب الذى من أجله وصف ذلك المذهب الكريم بالشدة مع سهولته فى العقود والشروط، وهى لب التعامل الإنسانى بين الآحاد والجماعات، وسندرس فى سبيل ذلك بعض أبواب الطهارة كما وعدنا من قبل، ولكن قبل ذلك نعرض لبعض الأسباب العامة التى وصفت المذهب بذلك الوصف، وجعلته مثلا للتشدد فى الدين، إذ جعلت الحنبلية وصفاً للشدة.

---

(١) أعلام الموقعين جـ ٤ ص ٢.

ذلك لأن الإمام أحمد رضى الله عنه كان يشدد على نفسه فى كل مايتصل بالنزاهة وشرف النفس، وحفظ الدين وصيانته، والاستمساك بالآثار السلفية والمحافظة عليها، والتى طلبها من كل البقاع الإسلامية ثم حفظها وكتبها خشية أن تشتبه عليه وأن يعرض لها النسيان، وكان يختار لنفسه الخطة الشديدة، ولغيره الانتفاع بها، حتى الحج منها، ويرى أن غلات الدور لازكاة فيها، ولكنه يحتاط لنفسه ودينه دائماً.

وقد وجد من أتباعه فى القرن الثالث والرابع من أخذوا أنفسهم بذلك النحو حتى إن كثيراً ممن كانوا يدرسون حياة أحمد ويسلكون طريقته، ويأخذون بمذهبه يغلب عليهم النسك والعبادة فينقطعون لذلك، ويشددون على أنفسهم، ومنهم من كان يغالى فيشدد على العامة، ويغلظ عليهم، حتى إنه ليذكر ابن الأثير فى تاريخه أنه فى ٣٢٣ قامت فتنة فى بغداد بسبب شدة الحنابلة فأراقوا الأنبذة، وهاجموا دور القواد، وكسروا أدوات الغناء، وضربوا المغنيات، وكلما رأوا رجلا يمشى مع امرأة استوقفوهما، وسألوهما عن العلاقة الرابطة بينهما، ويندر أن يسلم منهم أحد، وأغلظوا على الشافعية، وعلى الشيعة فى تقديس أئمتهم، مما جعل الخليفة يهددهم، وينذرهم، ويمنع مناظرتهم ويحملهم على الاستخفاء بمذهبهم.

وبهذا أعطوا صورة لمعاصريهم، ولمن جاء بعدهم تومئ بتشددهم، وتذاكر الناس بعدهم أمر هذا التشدد، فجعلوا الحنبلية عنوانا عليه، ووصفاً له.

٢٣٥ – وقد اشتهر الحنابلة بالتشدد فى أمر الطهارة والنجاسة، حتى صار من يكون عنده وسوسة فيها يوصف بأنه حنبلى، وأطلق ذلك بين أهل مصر، فيذكرون الحنبلية فى مقام المدح، أو المغالاة فى العبادة والطهارة والنجاسة، ولقد راجعنا هذا الباب من أبواب الفقه فى الفقه الحنبلى، فوجدنا مايدل على صحة الوصف، وجعل الحنبلية مرادفة للتشدد والمبالغة فى الطهارة.

ووقع نظرنا على فروع كثيرة ووقفوا هم دون غيرهم من المتبعين للمذاهب الأربعة فى موقف الشدة، ولنضرب لك بعض أمثلة:

١ – فمن ذلك ماقرره فى نجاسة سؤر الكلب ومايلغ فيه(١)، فلقد قرروا كما قرر الشافعية أن الإناء الذى يشرب منه الكلب ينجس ولايكتفى فى تطهيره بما يكتفى به فى

---

(١) قال المالكية والحنفية أن سؤر الكلب نجس، والخنزير نجس العين، وتطهير الإناء من سؤرهما كسائر أنواع الطهارات.

غيره، بل لابد من الغسل عدداً من المرات، وأن يضاف إلى الماء مرة بالتراب، فيطهر به مع الماء، والكلب والخنزير فى ذلك سواء عند الحنابلة، ولكن مع اتفاقهم مع الشافعية فى الكلب فإنه يروى عن أحمد رواية أخرى مشددة، فإن الشافعية يرون أن غسل الإناء من سؤر الكلب يكون بسبع إحداهن بالتراب الطاهر، ويوافق بعض الحنابلة الشافعية فى ذلك، ولكن يروى عن أحمد أن التطهير يكون بثمان مرات، والتطهير بالتراب هو الثامنة، لأنه روى أن النبى ﷺ، قال: إذا ولغ الكلب فى الإناء فاغسلوه سبع مرات، وعفروه الثامنة فى التراب، وترى من هذا أن التشدد يروى عن أحمد، وله حديث مع أن أصل ذلك فيه تشدد فى ذاته، إذ أن الأصل على مذهب الشافعى، وقال بعض الحنابلة لابد من سبع، ولابد من التراب.

وقد استدل الشافعى وأصحاب ذلك الرأى، وهو الأصح، بقوله ﷺ: «وإذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم، فليغسله سبعاً أولاهن بالتراب» ولقد ألحق الحنابلة الخنزير بالكلب؛ لأنه أغلظ نجاسة منه؛ والشافعية لم يلحقوه.

ولقد روى هذا الخبر مالك رضى الله عنه؛ وقال إنه مخالف للأصول لأن الله سبحانه وتعالى أباح صيده، فكيف ينجس ما يمسه، إذ قال الله تعالى فى صيده «وما علمتم من الجوارح مكلبين»[1] ولذا لم يحكم بأنه موطأ ثابت، وقرر أن الكلب غير نجس، والحنفية قرروا أنه نجس، وأن نجاسته أغلظ من غيره، ولاتطهر إلا بسبع مع التراب بواحدة منها، وأشد الروايات ما روى عن أحمد أنه بثمان لاسبع.

(ب) ومن الأمثلة التى تكشف عن تشدد المذهب الحنبلى أن المذاهب الثلاثة وغيرها من المذاهب الإسلامية لاتشترط عدداً فى غير نجاسة الكلب والخنزير عند الشافعى، وأبو حنيفة ومالك لايشترطان عدداً فى شئ بل تجزئ المكاثرة بالماء حيث تزول عين النجاسة، وآثارها من لون أو رائحة، أو يغلب على الظن زوالها إن لم يكن لها أثر، أولها أثر تتعذر إزالته.

هذه هى المذاهب الإسلامية، أما مذهب أحمد ففيه روايتان عنه: إحداهما أنه يجب أن يغسل سبع مرات، وهى التى اختارها الخرقى، ورجحها صاحب المغنى، والثانية أنه تجزى المكاثرة بالماء بحيث تزول عين النجاسة.

ودليل الرواية الأولى ما روى عن ابن عمر أنه قال : أمرنا بغسل الأنجاس سبعاً» ولأن حديث ولوغ الكلب الذى أخذ به الحنابلة يصح القياس عليه، فيقاس عليه غيره من

(١) المائدة : ٤.

النجاسات. وقد قلنا إن صاحب المغنى يرجح رواية العدد، ويقول: «قال القاضى الظاهر من قول أحمد ما اختاره الخرقى، وهو وجوب العدد فى جميع النجاسات، وإن قلنا بوجوب السبع ففى وجوب التراب وجهان:

(أحدهما) يجب قياساً على ولوغ الكلب.

(والثانى) لايجب، لأن النبى ﷺ أمر بالغسل للدم وغيره، ولم يأمر بالتراب إلا فى نجاسة الولوغ، فوجب أن يقتصر، ولأن التراب إن أمر به تعبداً وجب قصره على محله، وإن أمر به لمعنى فى الولوغ للزوجة فيه لا تنقلع إلا بالتراب، فلا يوجد ذلك فى غيره، والمستحب أن يجعل التراب فى الغسلة الأولى لموافقته لفظ الخبر، أو ليأتى الماء عليه بعده، فينظفه[1]».

وترى من هذا كيف كان الحنابلة مشددين، دون غيرهم من الفقهاء فى اشتراط التعدد عند الغسل، وأن يكون سبعاً، بل لقد بالغ بعضهم، فاشترط التراب فى غسل كل النجاسات، حتى لايحتمل أن يبقى لها أثر، ولم يبالغ غيرهم فى التطهير تلك المبالغة.

(جـ) ومن الأمثلة ما هو متصل بالمثل السابق، وهو الماء الذى ينزل من الإناء أو الشئ الذى يغسل، فقد اتفقوا على أنه نجس، لأن أجزاء للنجاسة علقت به، وذلك متى كان قليلا، وعلى ذلك إذا أصاب شيئاً آخر، فإنه ينجس، ولكن كيف يطهر؟ أيطهر بغسله سبعاً لا محالة؟ إن ذلك هو ظاهر كلام الخرقى، وقد اختاره ابن حامد لأنها نجاسة، وظاهر كلام الخرقى أيضاً أنه يجب تطهيرها بالتراب، ولو كان المحل الذى انفصلت منه قد غسل بالتراب، لأنها نجاسة أصابت غير الأرض فيجب تطهيرها بالتراب عند من يوجب التطهير بالتراب دائماً، أو فى الأحوال التى يكون التراب فيها ضروريا عند من لايوجبه فى كل الأحوال.

وهناك وجه ثان فى المذهب الحنبلى، فيما إذا أصاب ماء الغسل شيئاً آخر، وهذا الوجه خلاصته أن الماء إذا كان ماء الغسلة الأولى يجب تطهير الشئ منه بغسله ستاً، وإن كان ماء الثانية يكون تطهير الشئ منه بغسله خمساً، وهكذا للثالثة والرابعة يكون تطهيره بقدر الباقى، وعلة ذلك القول أن الماء المنفصل بعض الماء المتصل بالشئ، والشئ يطهر منه بست، فكذلك ما ينزل عليه نوعه.

---

(١) المغنى جـ ١ ص ٤٦.

وإذا كان المحل المراد تطهيره قد طهره بالتراب، فالماء الذى يغسل به بعده لا يجب تطهير ما يصيبه بالتراب، وهذا خلاف القول الأول.

وترى من هذه الأمثلة الثلاث تشديد الحنابلة فى اشتراط السبع فى كل النجاسات على الظاهر وتشديدهم فى الماء الذى ينزل من الغسل، وتشديدهم فى إلحاق الخنزير بالكلب، مع أن النص وارد فى الكلب وحده، وتشديد بعضهم فى اشتراط الثمانى بدل السبع، وقد نسبوا ذلك إلى أحمد رضى الله عنه.

ولقد شددوا أيضاً، فجعلوا الغسل سبعاً إحداهن بالتراب يشمل كل أجزاء الكلب كيده ورجله وشعره، وغير ذلك من أجزائه لأن حكم كل جزء من أجزاء الحيوان هو حكم سائر أجزائه، وقد خالفهم فى ذلك غيرهم، لأن الحديث جاء فى ولوغ الكلب على غير القياس، فلا يقاس عليه غيره، ولايقاس على لعابه سائر أجزائه.

(د) ومن الأمثلة الدالة على تشدد الحنابلة فى الطهارة أنه إذا كان مع شخص إناءان أحدهما نجس والآخر طاهر، واشتبها عليه، ولم يكن معه ماء غير ما فى الإناءين، فإنه يريق ما فى الإناءين ويتيمم، وقد خالفوا فى ذلك جمهور الفقهاء، فأبو حنيفة يوجب أن يتحرى، وما يصل إلى اجتهاده يتبعه، وكذلك الشافعى؛ لأن الظاهر أن التحرى ينتج الإصابة لأنه يبنى تحريه على أسباب مرجحة، ولأن التحرى إذا أوصله إلى ترجيح الطهارة فى أحدهما والنجاسة فى الآخر، فقد ترجح جانب الطهارة بهذا التحرى، فلم يصيرا سواء، فيجب التوضؤ منه، ولايصح التيمم، لأنه لاضرورة إلى الماء، وقال ابن الماجشون من المالكية يتوضأ من كل واحد منهما وضوءاً ويصلى.

أما الحنابلة فقد تشددوا وأوجبوا إراقة ماء الاثنين؛ وعللوا ذلك بأنه اشتبه المباح بالمحظور فيما لا تبيحه الضرورة، فلم يجز التحرى، وإذا كان أحدهما طاهراً بيقين، فقد عارضه أن الآخر نجس بيقين، وبعد أن حكموا بأن التحرى غير صحيح وأن الواجب الإراقة والتيمم ذهب فرط تشددهم فى باب الطهارة إلى أن يشترط بعضهم على مقتضى إحدى الروايات عن أحمد أن التيمم قبل الإراقة غير صحيح؛ لأنه إن تيمم قبل الإراقة فقد تيمم، ومعه ماء طاهر بيقين، فلم يجز له التيمم مع وجوده، فإن خلطهما أو أراقهما جاز له التيمم؛ لأنه لم يبق معه ماء طاهر، والرواية الثانية عن أحمد أنه يجوز التيمم قبل ذلك، واختارها

أبوبكر، وقال صاحب المغنى فيه، إنه الصحيح، لأنه غير قادر على استعمال الطاهر، فأشبه ما لو كان بجوار بئر لايمكن أن يستقى منه[1].

(هـ) ومن الأمثلة على تشددهم أن بعضهم يحكمون بأن الأوانى التى يستعملها المجوس وعبدة الأوثان، ونحوهم لاتستعمل قبل تطهيرها بخلاف أوانى أهل الكتاب من اليهود والنصارى فإنها طاهرة تستعمل من غير حاجة إلى تطهير واجب.

والذى قال قبلهم ذلك القول أى وجوب تطهير الأوانى التى يستعملها الوثنيون هو القاضى أبو ليلى، وحجته أن آنيتهم لاتخلو من أطعمتهم، وذبائحهم فى حكم الميتة ولاتخلو آنيتهم من وضعها فيها، وقال أبو الخطاب من الحنابلة: حكم آنيتهم حكم آنية أهل الكتاب وثيابهم وأوانيهم طاهرة مباحة الاستعمال ما لم تتيقن نجاستها، وهو مذهب الشافعى وسائر الأئمة، لأن النبى ﷺ توضأ هو و أصحابه من مزادة مشرك، ولأن الأصل الطهارة فلا تزول إلا بالشك.

وإن الحنابلة يرجحون قول القاضى الذى يقرر أنها لاتستعمل قبل غسلها، لأن ظاهر كلام أحمد يدل عليه، فقد روى أنه قال فى المجوس: لايؤكل من طعامهم إلا الفاكهة، لأن الظاهر نجاسة آنيتهم المستعملة فى أطعمتهم.

وترى من هذا كيف يتشدد الحنابلة فيغلبون جانب النجاسة على جانب الطهارة مع أن الأصل هو الطهارة، وذلك من التشدد والمبالغة فى الاحتياط.

(و) ومن الأمثلة التى تدل على تشددهم فى أمور الطهارة انفرادهم من بين المجتهدين بوجوب غسل اليد عند القيام من النوم بالليل، فإنه قد اختلفت الرواية عند الحنابلة بوجوب ذلك، فروى عن أحمد وجوبه وهو الظاهر عنه، واختيار أبى بكر، والحجة فى ذلك قول النبى ﷺ:«إذا استيقظ أحدكم من نومه، فليغسل يديه قبل أن يدخلهما الإناء ثلاثاً، فإن أحدكم لايدرى أين باتت يده» وأمره يقتضى الوجوب ونهيه يقتضى التحريم، وعبارة «لايدرى أين باتت يده» تدل على أن الحديث وارد فى القيام من نوم الليل ولايصح قياس غير الليل عليه لوجهين:

---

(١) المغنى جـ ١ ص ٥٢.

(أحدهما) أن الحكم ثبت غير معلل، فلا يصح تعديته.

(وثانيهما) أن الليل مظنة النوم والاستغراق فيه، فاحتمال إصابة يده النجاسة ولايشعر بها أكثر من احتمال ذلك فى نوم النهار، ولذا قال أحمد رضى الله عنه فى رواية الأثرم: «الحديث فى المبيت بالليل، فأما النهار فلا بأس به[1]».

هذه هى الرواية الأولى، أما الرواية الثانية فهى أن غسل اليد عند القيام من نوم الليل مستحب، وليس بواجب، وهذا رأى جمهور الفقهاء، والحديث محمول على طلب الاستحباب لاالوجوب.

(ز) ومن الأمثلة التى تدل على انفراد أتباع أحمد بالتشدد فى الطهارة أنهم انفردوا من بين فقهاء المذاهب الأربعة بوجوب المضمضة والاستنشاق فى الوضوء فإن فقهاء المذاهب الثلاثة اتفقوا على أن المضمضة والاستنشاق من سنن الوضوء لا من فرائضه، لأن فرائض الوضوء تبينها الآية الكريمة:«يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق، وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين»[2].

ولكن الحنابلة قرروا أن المضمضة والاستنشاق واجبان فى الوضوء وجوبهما فى الغسل، لأن الفم والأنف من الوجه فيجب غسلهما فى الوضوء، وذلك بالمضمضة والاستنشاق ولأن النبى ﷺ قال: «من توضأ فليستنشق» وروت عائشة عن النبى ﷺ أنه قال: «المضمضة والاستنشاق» من الوضوء الذى لابد منه. ولأن كل من وصف وضوء النبى ﷺ مستقصياً ذكر أنه تمضمض واستنشق، ومداومته عليهما تدل على وجوبهما، لأن فعله يكون بياناً وتفصيلا للوضوء المأمور به وهذه هى الرواية التى يرجحها الحنابلة، ومقتضاها وجوب المضمضة والاستنشاق ولاوضوء بغيرهما، وهناك رواية أخرى تجعلهما مسنونين فى الوضوء وواجبين فى الغسل، وهذا رأى أبى حنيفة وأبى ثور، ورأى مالك والشافعى أنهما مسنونان فى الوضوء والغسل معاً، لأنهما من الفطرة، والفطرة السنة.

ونرى من هذا كيف كان الراجح فى المذهب الحنبلى أشد المذاهب فى هذا الباب من الطهارة المعنوية.

---

(١) المغنى جـ ١ ص ٨١.　　　(٢) المائدة : ٦.

(جـ) ومن الفروع التى تدل على تشدد أحمد فى الطهارة أنه أفتى بوجوب الوضوء ممن أكل لحم الإبل، أى أن أكل لحم الإبل سواء أكان نيئاً أم كان مطبوخاً، أو كان شواء، ناقض للوضوء، لاتصح الصلاة إلا بعد الوضوء، وقد خالف فى ذلك المذاهب الإسلامية الأخرى المشهورة، وقد استند أحمد على ذلك بما رواه بإسناده أن النبى ﷺ قال: «توضئوا من لحوم الإبل، ولا توضئوا من لحوم الغنم».

وقد رد الجمهور الاستدلال بهذا الحديث، وقالوا إنه نسخ بقول الرسول ﷺ: «الوضوء مما يخرج لا مما يدخل» ومما روى أبو داود عن جابر أنه قال: «كان آخر الأمرين من رسو ل الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار».

وقد رد الحنابلة الحديث الأول بأنه موقوف على ابن عباس، وحديث الوضوء من لحوم الإبل أصح، فيقدم عليه، وأما الحديث الثانى، فقد قال فيه المغنى:

وحديث جابر لايعارض حديثنا، لصحته وخصوصه أى لكون الحديث الذى يروونه صحيحاً، وكونه خاصاً، وحديث جابر عام والعام محمول على الخاص، ثم قال:

«فإن قيل فحديث جابر متأخر، فيكون ناسخاً، قلنا لايصح النسخ به لوجوه أربعة:

(أحدها) أن الأمر بالوضوء من لحوم الإبل متأخر عن نسخ الوضوء مما مست النار أو مقارن.

(الثانى) أن أكل لحوم الإبل إنما نقض الوضوء لكونه من لحوم الإبل لا لكونه مما مست النار، ولهذا ينقض، وإن كان نيئاً، فنسخ إحدى الجهتين لايثبت نسخ الأخرى.

(الثالث) أن خبر جابر عام والعام لاينسخ به الخاص، لأن من شروط النسخ تعذر الجمع، والجمع بين الخاص والعام يمكن بتنزيل العام على ماعدا محل الخاص.

(الرابع) أن خبر النقض صحيح مستفيض ثبت له قوة الصحة والاستفاضة والخصوص، وغيره ضعيف...»[(١)].

وترى من هذا أن أحمد انفرد من بين الأئمة بإثبات أن لحم الإبل، ينقض الوضوء.

---

(١) المغنى جـ١ ص ١٧٩ وما وليها.

أما ألبانها فقد روى عنه بشأنها روايتان إحداهما أنها تنقض الوضوء لما روى من أن النبى ﷺ قال توضئوا من لحوم الإبل وألبانها، وفى لفظ أن النبى ﷺ سئل عن ألبان الإبل فقال: توضئوا من ألبانها.

والرواية الثانية أن ألبان الإبل لا ينقض تناولها الوضوء...

ولقد بين المغنى فى سرد كلامه الحكمة فى نقض الوضوء من لحم الإبل فقال: «وخص ذلك بلحم الإبل، لأن فيه من الحرارة، والزهومة ما ليس فى غيره».

وقد قال بعض الحنابلة أن لحم الإبل من شأنه أن يوجد فى القلب قسوة، وأن العرب كانوا يفرطون فيه وكان يصحب أكله الشراب ونحوه قبل تحريمه، فكان من الواجب أن يجدد الوضوء إذا أقبل على الصلاة ليكون ذلك حدا فاصلا، بين شهوة البطن، وبين عبادة الله سبحانه وتعالى.

٢٢٦- وبعد فإن هذه فروع قد وجدنا أحمد وأتباعه قد انفردوا بأحكام مشددة فى النجاسة والطهارة وأمثالها كثيرة.

وبذلك يحق لنا أن نحكم بأن المصريين وغيرهم من سواد الشعوب الإسلامية من حقهم أن يجعلوا الحنبلية وصفاً لكل متشدد فى دينه، نزها فى عبادته، متحريا الحق ما أمكن التحرى، والله الموفق.

نمو المذهب الحنبلى

٢٣٧- قال فيلسوف التاريخ الإسلامى ابن خلدون فى مذهب أحمد من حيث قلة أتباعه فى البلاد الإسلامية:

«فأما مذهب أحمد فمقلده قليل، لبعد مذهبه عن الاجتهاد، وأصالته فى معاضدة الرواية والأخبار، بعضها ببعض[1]».

وترى من هذا أن فيلسوف المؤرخين يضرب على نغمة الذين أنكروا على أحمد وصف الاجتهاد، وعدوه من علماء الحديث، لا من الفقهاء، لهذا الاعتبار فهو وإن كان لا يخرجه من زمرة الفقهاء يصف فقهه بأن الاجتهاد فيه قليل، وأنه يغلب عليه الرواية والأخبار، فيعاضد

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٤.

بعضها ببعض، ويوثق ضعيفها بقويها، أو يجمع بين طرائق الضعيف من الأخبار، ويزكى بعضها ببعض، ويجعل منها خبراً قوياً، أو على الأقل غير ضعيف.

وقد ذكرنا أن هذه القضية غير مسلمة، وبينا أن أحمد رضى الله عنه كان فقيها وكان مجتهداً، وكان اجتهاده مبنيا على أسس سليمة من السنة المروية والآثار الصحاح الثابتة من أقضية الصحابة والتابعين، فكان يبنى على ما علم من الأخبار، ويقيس عليها فيفتى فى الوقائع التى يبتلى بها الناس بمثل الفتوى التى أثرت عن الصحابة فى مثلها، إن كان بينهما وجه من التشابه يشركهما فى حكم واحد، فإن لم يجد تشابها بين الواقعة وما عنده من علم السلف، اتبع الصحابة فى طريق دراستهم للمسائل، ومنهاج فتاويهم فهو يتبعهم فى الفتوى والمنهاج، فله اجتهاد حسن قويم استمده من ينبوع الأثر، فأمده علم غزير بالآثار السلفية ومعانيها، وطرائق الوصول، ومنهاج استنباط المسائل فيها فجاء فقهه كما ذكرنا أثراً شبيها بالأثر، وليس ذلك بناقص من قدره بوصفه فقيها مجتهداً، فليس الفقه هو الفتاوى المنطلقة من القيود السلفية، بل هو الإفتاء على ضوء من عمل النبى ﷺ وأصحابه عندما كانوا يجتهدون آراءهم:

وعلى ذلك نقرر أن ابن خلدون لم ينصف أحمد عندما أشار بقلة اجتهاده، وكثرة رواياته، ليفهم أنه كان محدثاً أكثر مما كان فقيها، أو فقهه فقه رواية، لافقه دراية.

ولقد أخطأ ابن خلدون مرة ثانية عندما حكم بأن قلة التابعين له سببها قلة اجتهاده فإن هذه القضية فى ذاتها غير سليمة، فإن العامة لا يختارون من يقلدون اختياراً منشؤه الموازنة بين الأدلة، ومعرفة مقدار فقه الفقيه، فما كان تقليد عامة أهل مصر أو أهل الشام للشافعى منشؤه الموازنة الصحيحة بين مقدار اجتهاد الشافعى واجتهاد غيره، وكذلك يقال فى مالك، وأبى حنيفة.

إنما كثرة المقلدين وقلتهم ترجع إلى أمور سياسية، أو اجتماعية سهلت نشر المذهب، أو صعبت ذلك، فمذهب أبى حنيفة ما ساد فى العراق فى القديم إلا لكثرة أصحابه بالعراق، ومقام بعضهم فى الخلافة الإسلامية، وجعل القضاء على أسسه فى الخلافة لما ساد التقليد، وكثر المقلدون من العلماء، وهكذا تجد كل مذهب انتشر كانت هناك أحوال وملابسات سهلت ذلك الانتشار فى هذا الإقليم، ولم تكن هذه الأحوال فى غيره، فقل نشر المذهب فيه، ولم تكن قوة الدليل، أو كثرة الاجتهاد من عوامل شيوع المذهب سلبا أو إيجابا.

وإذا كان مذهب أحمد لم ينتشر كغيره من المذاهب، فذلك لملابسات لم يكن مقدار اجتهاده ذا تأثير فيها، وما كان لمثل ابن خلدون أن يقحم بمقدار الاجتهاد فى ذلك المقام.

٢٣٨- وإذا كان لأحمد رضى الله عنه طريقة فى الاجتهاد تجعل الباحث يظن بادى الرأى أنه كان أقل من غيره فهو أنه ما كان يفتى إلا فيما يقع من مسائل غير معنى بتدوينها، ولا بالتخريج عليها، وكان فى ذلك كمالك: وإن كان أصحاب مالك كانوا يتجهون إلى التفريع، ويتحايلون ليجيبهم إلى ما يفترضون من مسائل أحيانا.

فأحمد رحمه الله كان يفتى فيما يسأل عنه، ولكنه كان لا يفتح باب التفريع، لأنه يعتقد أن الفتوى ابتلاء للمفتى، لا يصح أن يتوسع فيها، ولا يستدرج فى الإجابة عن حكم ما وقع إلى ما يمكن أن يقع، وقد كان الحنابلة من بعده ينهجون مثل نهجه فى الجملة، وإن كانت كثرة الحوادث أغنتهم عن الفرض والتقدير والتفريع كما سنبين.

ولقد كان ابن رجب الحنبلى فى كتابه جامع العلوم والحكم عند كلامه فى تفسير الحديث التاسع[1] من الأربعين النبوية:

«قال الميمونى: سمعت أبا عبد الله يسأل عن مسألة فقال: وقعت هذه المسألة، بليتم بها بعد، وقد انقسم الناس فى هذا أقساما، فمن أتباع الحديث من سد باب المسائل، حتى قل فهمه وعلمه بحدود ما أنزل الله على رسوله، وصار حامل فقه غير فقيه، ومن فقهاء أهل الرأى من توسع فى توليد المسائل قبل وقوعها، ما يقع فى العادة منها، وما لا يقع، واشتغلوا بتكلف الجواب عن ذلك، وكثرة الخصومات فيه، والجدال عليه، حتى يتولد من ذلك افتراق القلوب وتستقر فيها بسببه الأهواء والشحناء، والعداوة والبغضاء، ويقترن ذلك كثيرا بنية المغالبة، وطلب العلو والمباهاة، وصرف وجوه الناس، وهذا مما ذمه العلماء الربانيون، ودلت السنة على قبحه وتحريمه.

«وأما فقهاء أهل الحديث العاملون به، فإن معظم همهم البحث عن معانى كتاب الله عز وجل، وما يقره من السنن الصحيحة، وكلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وعن سنة رسول الله ﷺ صحيحها وسقيمها ثم الفقه فيها، وتفهمها والوقوف على معانيها، ثم معرفة

---

(١) الحديث التاسع هو ما رواه أبو هريرة أن النبى ﷺ قال «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم، فانما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم».

كلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان فى أنواع العلوم فى التفسير والحديث، ومسائل الحلال والحرام وأصول السنة والزهد والرقائق وغير ذلك، وهذه هى طريقة الإمام أحمد، ومن وافقه من أهل الحديث الربانيين، وفى معرفة هذا شغل شاغل عن التشاغل بما أحدث الرأى فيما لا ينتفع به ولا يقع، وإنما يورث التجادل فيه الخصومات والجدال، وكثرة القيل والقال، وكان الإمام أحمد كثيراً ما إذا سئل عن شئ من المسائل المولدات التى لا تقع يقول دعونا من هذه المسائل المحدثة».

وترى من هذا أن أحمد رضى الله عنه ما كان يفتى إلا فيما يسأل عنه مستضيئا بما فهمه من آثار الرسول والصحابة والتابعين، وطرائق فتواهم، ومسلكهم مستبينا معانى الفتاوى، وما تشير إليه، وما تقيدت به من نتائج.

٢٣٩- ولكن إذا كان أحمد يتقيد بألا يفتى إلا بما يقع من المسائل، ويتقيد بمناهج السلف، فهل يجعل ذلك مذهبه ناقصا، أو غير قادر على مسايرة الزمان؟ الواقع أن ما أفتى به أحمد من فتاوى جمعت من بعده، ونشرها أصحابه وتلاميذهم فيه الكفاية للإفتاء، وإن كثرة رواية أحمد، وحفظه لفتاوى الصحابة، سواء فى ذلك من أقام منهم بالحجاز، ومن رحل إلى مصر أو الشام، أو العراق أو اليمن، وغيرهامن البلاد الإسلامية جعل بين يديه مجموعة من الأقضية وسعت مدارك الفتوى، وطرائقها، ثم أغنته المسائل الواقعة فى عصره، وقد اتسعت فيه نواحى الاجتماع، وتشعبت مسائل الحياة عن الفرض والتقدير.

ولقد ذكر ابن رجب أن العلم بأحكام المسائل الواقعة يسهل العلم بما لم يقع عند وقوعه، وهذا نص كلامه: «من سلك طريق طلب العلم تمكن من فهم جواب الحوادث الواقعة غالباً: لأن أصولها توجد فى تلك الأصول المشار إليها» (أى الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين).

٢٤٠- كان فقه أحمد بمقتضى ذلك فقهاً قابلا للنمو، لأنه لا يقيد إلا بفتاوى السلف وأقضيتهم ومعانى السنة والقرآن الكريم، وما استنبطه السلف الصالح تحت ظلهما.

وقد لاحظنا من الاستقراء الفقهى أن الفقه الذى يكثر فيه التفريع، ويضبط بضوابط قياسية كالفقه الحنفى بشكل خاص، والفقه الشافعى الذى يقاربه، وإن لم يكن يماثله- يكون الضبط القياسى مفيداً له، فإذا جاء الفقيه، وابتلى بحوادث وجد النصوص المذهبية

القياسية قائمة، وقد تكون غير مناسبة للزمان فتقف محاجزة بين الفقيه والإفتاء بالصالح، ولذلك اضطر المجتهدون فى المذهب الحنفى بسبب ضبط الأقيسة، والتفريعات القياسية أن يكثروا من الاستحسان بالعرف، حتى وجدوا المتأخرين متأثرين بالعرف يتحللون من بعض تفريعات الأقدمين وأقيستهم، فيخالفونهم ويعتبرون الخلاف بينهم وبين سابقيهم اختلاف زمان ومكان، لا اختلاف دليل وبرهان، وقد توقف المتزمتون منهم حيث كان ينبغى السير، وحيث تدفع الحوادث إلى السير، وقد سلم من هذا الفقهاء الذين تقيدوا بالوقائع لا يفتون فى غيرها، ولا يقدرون الأمر قبل وقعه، ولذلك كانت طريق التخريج عندهم غير مقيدة بقول سابق من الإمام أو أصحابه المقدمين الذين تعتبر آراؤهم قريبة من آرائه، فلا محاجزات تقف فى طريق اجتهادهم.

ولقد وجدنا مذهب مالك ومذهب أحمد يسيران على الفتوى، فيما يقع، على تفاوت بينهما فى قدر الاستمساك، ووجدنا خصبا فيهما فى معالجة المسائل التى تجد فى الأزمنة المختلفة على ضوء ما قال الأقدمون، وأن سبب ذلك واضح لا يحتاج إلى فضل من البيان، ذلك أن الذين أكثروا من التفريع والفرض والتقدير، ووضع الضوابط والمقاييس، قد كثرت أحكام الفروع المأثورة عنهم، والقواعد الضابطة المنقولة إلى الاختلاف. فلما جاء عصر اتباع الأئمة وتقليدهم، وعدم الخروج عن نطاق اجتهادهم كان أولئك الأخلاف مقيدين بتلك الأقوال، وبهذه الضوابط، فاكتفوا بالإفتاء بها، وقد كانوا يجدون ضيقاً شديداً فى تطبيقها، فكانوا يبتكرون الحيل والمخارج للتخفيف عن ثقل هذه القيود، ولذلك وجدت الحيل فى المذهب الحنفى، ووجدت المخارج والحيل فى المذهب الشافعى، وكان ذلك فى أصل مشروعيته لتخفيف تلك القيود المذهبية، وجعل الأحكام المذهبية متطابقة فى العصور، لا يجد الناس فيها حرجا وضيقاً، ولكن شاهت من بعد ذلك النفوس، فاتخذت الحيل طرائق لتضييع الحقوق، وأكل أموال الناس بالباطل، وتحليل ما حرم الله سبحانه وتعالى وتحريم ما أحل.

أما المذهب الحنبلى، ويقاربه المذهب المالكى، فلم تكن الفتاوى فيه إلا من الوقائع، ولما جاء العصر الذى ساد فيه الاتباع دون الاجتهاد لم يجد المقلدون فتاوى فى كل المسائل الواقعة، واضطروا لأن يخرجوا على أقوال السابقين ومناهجهم، إذ لم يجدوا من الأقوال لإمامهم الأول ما يقف محاجزاً دون التخريج والبحث، ولذلك تجافى المذهب الحنبلى عن الحيلة والتحايل، ولم يكن فى منطق الحنابلة إجازة الحيلة بحال من الأحوال، وقلت الحاجة إلى المخارج عنهم، ولذلك لم نجد كتابة لهم فى الحيلة إلا على وجه الاستنكار.

٢٤١- ولقد كان المذهب الحنبلى كالمذهب المالكى والحنفى يخضع الفتوى فى غير مواضع النصوص والآثار للعرف، فتطيب نفس المفتى بأن يجرى فتواه على أعراف الناس إذا لم تكن آثار مسعفة، أو مصلحة دافعة، ويخرج ألفاظ الأيمان والوصايا، وسائر العقود على مقتضى عرف الناس، ويقول فى ذلك ابن القيم بعد تقريره وتفصيله:

«وإذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك، فلا تجره على عرف بلدك، وسله عن عرف بلده، فأجر عليه وأفته به دون عرف بلدك، والمذكور فى كتبك... فهذا محض الفقه، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول فى الكتب على اختلاف عرفهم وعاداتهم وأزمنتهم وأمكنتهم، وأحوالهم، وقرائن أحوالهم، فقد ضل وأضل وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعاداتهم، وأزمنتهم وطبائعهم بما فى كتاب من كتب الطب مع اختلاف أبدانهم، بل هذا الطبيب، وهذا المفتى الجاهل أضر أديان الناس وأبدانهم، والله سبحانه وتعالى المستعان[1].

وإخضاع الفتوى للعرف فى غير المأثور حكمه يجعل الفتاوى صالحة للناس مألوفة لهم لأنها مشتقة من المعروف عندهم الذى لم تثبت حرمته، ولم يقم دليل على مضرته، فإذا كانت العادات والأعراف محكمة، فقد وجدت الأحكام الثابتة المستقرة فى النفوس، مالم تكن تلك الأعراف مستنكرة فى الشرع الكريم.

وإذا كان العرف محكما فى المذهب الحنبلى فى غير المنصوص عليه فى الآثار ولم يفت أحمد فى كل الوقائع، فإن المذهب بذلك كان خصباً، وقد وجدت عقود كثيرة، أقرت فيه مشتقة من العرف الجارى، ولم توجد فى غيره، كما ذكرنا فى البيع بقطع السعر، ونحو ذلك، فان هذه العقود مشتقة من العرف، وليست مستنكرة فى الشرع، فساغ الحكم بصحتها، وضاقت الأقيسة عند غيره عن أن تسعها.

٢٤٢- ولقد وجدنا أحمد رضى الله عنه لم يكتب فقهه وجاء أصحابه فرووا ذلك الفقه كما بينا، وقد كان له فى حياته رضى الله عنه قاصدون من كل بقاع البلاد الإسلامية، فمن بلاد ما وراء النهر، ومن فارس وخراسان، ومصر والشام واليمن، والحجاز وغير ذلك، وكل أولئك استفتوه، وأخذوا عنه، ونقلوا فتاويه إلى بلادهم، وتفرقوا بها فى البلدان، وهو رضى

(١) أعلام الموقعين جـ٣ ص ٦٧

الله عنه يفتى فى كل ما يسأل عنه، ويظهر أنه لم يكن يقيد نفسه بفتواه السابقة، لأنها غير مسطورة بين يديه يراجعها، وينقحها أو يخالفها، كما كان يفعل الشافعى رضى الله عنه، كما فعل فى كتبه العراقية، فقد نقحها فى مصر، وكانت هى المصرية، أو هى المذهب الجديد، على تعبير الكتّاب فى الفقه الشافعى، وأيضاً فإن أحمد رضى الله عنه كان يتجه إلى الدليل حيثما كان لا يمنعه منه رأى سابق، ولو كان ذلك الرأى صادراً عنه هو، ولعل ذلك بعض الذى حفزه لأن ينهى عن كتابة فتاويه، أو مسائله، كما كان يعبر هو عنه، وأيضاً فإنه كان يفتى فى الوقائع وهى ليست صوراً مجردة يمكن أن تتشابه تشابها كاملا، فتتشابه أحكامها، أو بعبارة أدق تتحد، بل الوقائع حوادث تحيطها ملابسات، وتقترن بها بواعث تجعل الفوارق بينها كثيرة وقد تختلف الأحكام باختلاف الباعث، والنتيجة التى تؤثر فيها الأحوال والملابسات، وإن اتفقت الصورة والمظهر، ويختلف حينئذ الحكم، وإن اتحدت الأشكال، وتشابهت الوقائع.

لهذا كله أثرت عن أحمد أقوال مختلفة فى المسألة الواحدة، وروايات مختلفة فى الحكم، وقد وضحنا ذلك بعض التوضيح عند الكلام فى فقهه.

وإذا كثرت الأقوال وكثرت الروايات اتسعت أبواب التخريج، لأن الوقائع المستقبلة عند الأخلاف يجد المفتى فيها عدة أقوال فى المسألة المتشابهة، وعدة روايات أحياناً، فيخرج مسألته على أقرب هذه الروايات شبهاً بها، أو على أقرب الأقوال اتفاقاً مع بواعثها، وأدنى إلى الإصلاح بين الناس منها، ولا تضيق على الفقيه المخرج المسالك، ولو كان قولا واحداً، ورواية واحدة لكان فى ضيق وما عالج الواقعة التى ابتلى بالاستفتاء فيها، إلا فى نطاق ضيق لا يستطيع أن يتخير فيه ما يلائم الزمان، وما يتفق مع الأحوال والملابسات، ولاتكون الفتوى نيرة صالحة بغير ذلك.

٢٤٣- ولقد وجدنا فى استقرائنا الفقهى أن الفقهاء الذين غلقوا باب الاجتهاد بكل طرائقه، وأحكموا الرتاج كانوا من الحنفية والشافعية، ووجدنا المالكية يقررون أن المفتى يجب أن يكون مجتهداً، بحيث يدرك تحقيق المناط، أى مخرجه، وتطبيقه، وقالوا : إن ذلك النوع من الاجتهاد لا يخلو منه زمان، بل هو باق ما بقى الإسلام والمسلمون، لأن الحوادث وإن تشابهت صورها الماضية واللاحقة لا تتحد مشخصاتها، وقد يلابس واحدة ما يقتضى

حكما يغاير الأولى، ولا يعرف ذلك المقلد، وإنما يعرفه المخرج، فكان المالكية بذلك أقرب إلى التوسعة من المذهبين الأولين.

ولقد جاء الحنابلة بعد هؤلاء وأولئك، فقرروا أن باب الاجتهاد بكل طرائقه لا يغلق، وإن كانت القوى مختلفة والمدارك متباينة فليس لأحد أن يغلق بابه، وإن كان الناس جميعاً ليسوا له أهلا، بل كلٌ ومداركه، وكلٌ وما تيسر له، وقد يخلو بعض الأقاليم أو بعض المعاصرين من المجتهدين، وليس ذلك لأن الاجتهاد محرم وبابه مقفل، بل لأن المدارك لم تتجه، والهمم تقاصرت، وإن كان السبب ميسراً والباب مفتوحاً.

وإن قضية فتح باب الاجتهاد في المذهب الحنبلي قضية تضافرت عليها أقوال المتأخرين وأقوال المتقدمين، حتى لقد قال ابن عقيل من متقدمي الفقهاء في ذلك المذهب الجليل، أنه لا يعرف خلافاً فيه بين المتقدمين، وإن أقر المتأخرون أنه قد يوجد عصر يخلو من المجتهد المطلق فابن حمدان الحنبلي يقول: ومن زمن طويل عدم المجتهد المطلق، ومع أنه الآن أيسر منه في الزمن الأول.

ونرى من هذا أنه يقرر الواقع، ولكن لا يقره، بل يستنكره، فإذا وجدت أعصر لم يعرف فيها مجتهد، فليس ذلك مما يستبشر به، بل مما يستغرب منه لتوافر السنن، وتدوين الآثار، واستنباط وسائل الاجتهاد، وجميع الأقوال والاسترشاد بها في تمييز الصحيح، وإبعاد السقيم.

وإذا كان باب الاجتهاد مفتوحاً، وإذا كان العلية من أصحاب أحمد وأتباعه قد استنكروا أن يخلو زمن من المجتهدين المطلقين المستقلين، فإن المذهب يكون ظلا ظليلا لأحرار الفكر من الفقهاء، ولذلك كثر فيه العلماء الفطاحل في كل العصور، وبعض العلماء كان إذا اطّلع على ما في ذلك المذهب الأثرى من خصوبة، وحرية في البحث، ورجوع إلى الأثر يطرح مذهبه الذى كان يعتنقه، ويلجأ إلى ذلك المذهب الواسع الرحاب، الخصب الجناب، فإذا قل عدد معتنقيه من العامة وأشباههم، فقد كثر عدد معتنقيه من المجتهدين وأمثالهم، ومن يتخيرون من المذاهب ولا يتقيدون، وحسبه أن يكون فيه الإمامان ابن تيمية وابن القيم، ليكونا عوضاً عن الكثرة والأعداد، ولو كان المعدود أجناساً وأقاليم.

٢٤٤- ومن الحق علينا بعد هذا العرض أن نقرر أن ذلك المذهب الأثرى مذهب في

عناصر أصوله كل الأسباب التي تنميه، وقد وجد رجال علوا به، وساروا به إلى الطريق الأمثل، فأوجدوا فيه حياة تتسع لأحكام الحوادث في كل الأزمنة والأمكنة.

وإنا نرجع عوامل نموه إلى أمور ثلاثة: أصوله والفتاوى والتخريج فيه، ورجاله، فإن هذه الأمور الثلاثة كانت أسباب قوته، والغذاء الذى نماه، ولنتكلم فى كل واحدة بكلمة بينة:

أصول الفقه الحنبلى وأثرها فى نموه

٢٤٥- نظرة عاجلة إلى الأصول التى بنى عليها أحمد بن حنبل فقهه، والتى استنبط الحنابلة من بعده على ضوئها ترينا كيف اتسعت طرائق الاستنباط فى ذلك الفقه، وكيف كان عظم اطلاع صاحبه على الآثار السلفية سببا فى خصوبة الفقه لافى جفافه، فقد كثر المروى، وبكثرة المروى تكثر وجوه القياس، والنظائر التى بنى عليها، وكثر عدد الأصول، فاستنباط بالمصالح المرسلة، واستنباط بالذرائع، واستنباط واسع الأفق بالاستصحاب، وترك الأمور على أصل الحل الأصلى، أو العفو الأصلى، كما يعبر المدققون من الفقهاء حتى يقوم دليل يطلب، أو دليل يمنع.

وإن كثرة طرائق الاستنباط فى ذاتها من شأنها أن توسع فيه، إذ تكثر ينابيع الاجتهاد، فتمده بعناصر مختلفة يتكون منها كيان فقهى مذهبى محكم، تتعدد فيه المصادر الفقهية، فتمد الفقيه بأغزر الفقه، وأحكم الأحكام، وتجنبه الشطط، وتهديه سواء السبيل.

٢٤٦- وليست كثرة الأصول وحدها هى عوامل إنماء المذهب الحنبلى، بل نوع هذه الأصول والثروة الفقهية التى يمد بها كل نوع، وإن كل نوع من الأصول التى امتاز بها الفقه الحنبلى، أو بالكثرة منها ترينا كيف كان ذلك المذهب حيا يحوى فى ثناياه كل عناصر القوة، والنمو.

ولعلنا إن اتجهنا إلى بعض منها، وبينا كيف كانت غزارة علم أحمد فيه ه نمو الفقه، وليكن فتاوى الصحابة، فقد حسب بعض الذين لا ينظرون إلى الأمور إلا بالنظر العاجل، فيحكمون ببادى هذا النظر، من غير ترديد النظرة والفكرة- أن اعتماد أحمد على فتاوى الصحابة من أسباب جمود الفقه الحنبلى لا من أسباب الخصب فيه، وقد ظهر ذلك من عبارات ابن خلدون التى نقلناها آنفا، ومن عبارات بعض المتقدمين والمتأخرين الذين كانوا يظنون أحمد ليس فقيها، ولكنه محدث، ومن علماء الآثار، لا يعدو ذلك.

والحقيقة أن استكثار أحمد من رواية الآثار، حتى لتحسب أنه أول جامع جمعاً مستوعباً أو قريباً منه للأحاديث والآثار فى الأقاليم الإسلامية كلها- كان من أسباب خصب ذلك الفقه.

وذلك لأن إحاطة أحمد رضى الله عنه بكل الأحاديث، أو بجلها أعطاه ثروة من الأقضية والأحكام جعلته يحسن الاستنباط فيجد أحكام الحوادث منصوصة، وفوق ذلك وسع باب القياس، فأصبحت الأمور التى تقع ولا يجد لها نصا، يستطيع بعلمه بالنصوص الكثيرة، وبالأقضية والفتاوى المروية أن يجد لها الشبيه ويحسن التنظير بين المسائل، إذ يسعفه حفظ الكثير من المأثور، فيتخير منها أقرب الأشياء والأمثال بالواقعة النازلة، وليس كذلك الذى يكون علمه بالحديث ليس جامعا، فإن التنظير لا يكون عنده إلا بمقدار ما حفظ، فيقيس على أمور قد يكون الشبه ليس فى قوة أمر آخر غير مطّلع عليه، والشبه فيه أقوى، والأوصاف المناسبة فيه أظهر والعلل الضابطة فيه أقوى وأبين، ويكون القياس عليه أهدى سبيلا من غيره.

٢٤٧- وإذا كان العلم الجامع بالأحاديث والأخبار من شأنه أن يسهل سبل القياس، ويجعله أحكم، وأقرب إلى مرامى الشارع ومقاصده العامة المبثوثة فى نصوص الرسول وأعماله وأقواله، فإن العلم بفتاوى الصحابة وأقضيتهم علما جامعا يمد الفقيه بعناصر الفقه كاملة، ويعطيه أحكاما لأشتات من الحوادث فى الأقاليم المتباينة، وقد واجه الإسلام حضارات مختلفة، وذلك لأن الصحابة بعد فتح الأمصار تفرقوا فيها، فتفرقوا فى اليمن والشام ومصر والعراق وفارس وغيرها من الأقاليم الإسلامية، وقد واجهوا فى هذه الأقاليم الحضارات المختلفة للبلاد المفتوحة، ورأوا الأحداث التى صادفوها ولم يكن فى بلاد العرب مثلها، ورأوا الأحداث التى وقعت من امتزاج الحضارات المختلفة بعضها ببعض فى صدر الإسلام، واستنبطوا أحكام هذه الحوادث من المروى عن رسول الله ﷺ، فقد كان منهم القضاة والمفتون الذين يرجع إليهم فى بيان الأحكام الشرعية فى كل ما يجدُّ من الحوادث، وعلى ذلك تكون أقضية الصحابة وفتاويهم، وكذلك أقضية كبار التابعين وفتاويهم، صوراً ناقلة لأشكال الحضارات والمدنيات التى تواردت على العقل الإسلامى، وتفتحت لأحكامها مصادر الفقه الإسلامى واستنطقها أولئك العلية من الصحابة وكبار التابعين.

فإذا كان أحمد رضى الله عنه قد أوتى علما جامعا بفتاوى الصحابة، وكبار التابعين الذين كانوا يرتضى آراءهم ومناهجهم فقد وجد ألوانا من الحوادث تغنيه فى الفتوى عن الفرض والتقدير الذى وسع الفقه الحنبلى، وإذا كان ثمة فرق بين الأمرين، فهو أن هذه الفتاوى التى أمدت أحمد بالاستنباط، وفتحت فقهه موضوعها حوادث واقعة حية متنوعة الألوان والأشكال، أما الحوادث المفروضة فإنها ليست لها قوة من الحياة، وهى فى ذاتها لون واحد، لأن خيال الفقيه فى التفريع يكون مقيداً بنوع ما وجد حكمه وجنسه، إذ هو مربوط بموضعه، وفوق ذلك فإن أحمد يجد الحادثة وعلاجها الذى اهتدى إليه من التمس علمه من رسول الله ﷺ من غير توسط أحد.

وعلى هذا نستطيع أن نقول أن أحمد رضى الله عنه بجمعه لفتاوى الصحابة وأقضيتهم وفتاوى كبار التابعين وأقضيتهم قد أمد الفقه الحنبلى بحوادث كثيرة وأحكامها، وفى ذلك ثروة فقهية، وتوسيع المذهب، كما وسع الفرض والتقدير المذهب الحنفى.

٢٤٨- ولم تكن تلك التوسعة هى الثمرة الوحيدة لجمع فتاوى الصحابة، بل إن فتاوى الصحابة أمدت أحمد ومن جاء بعده من أصحابه ومجتهدى مذهبه بثروة من الأحكام الفقهية يقيس عليها، كما أمدته الأحاديث وأقوال الرسول ﷺ وأفعاله وأقضيته، فكثرت الأشباه والنظائر التى تسعفه بالقياس الصحيح، فيجد حكم النظير المنصوص عليه بفتوى الصحابى إذ يعتبرها أصلا يقاس عليه، كما يعتبر النص النبوى أصلا يقاس عليه، ويستمد منه العلة والوصف المناسب، ويسير فى القياس والنظير على أساس سلفى، لا على مجرد الفرض العقلى.

وإن فتاوى أصحابه أمدته بنوع آخر من العلم، فقد أمدته بالطريقة التى كان يعالج بها الصحابة المسائل التى تعرض لهم، والدعاوى التى تعرض عليهم، وليس عندهم نص عن النبى ﷺ، ولم يتعرض القرآن لبيان الحكم تفصيلا، ومن طريقة معالجتهم تعرف مناهج الاستنباط، ومصادر الشريعة ومواردها، فمن مناهجهم فى معالجة الحوادث واستنباط أحكامها عرف أن القياس حجة، وأصل من أصول الاستنباط عند عدم النص، ومن مناهجهم عرف أن المصالح المرسلة سبيل قويم من سبل الاستدلال إن لم يكن نص، ومن طرائقهم علم أن الاستصحاب حجة، وأن الأشياء على أصل الإباحة أو على أصل العفو،

حتى يقوم الدليل الذى يطلب أو يمنع، ومن طرائقهم عرف أن الذرائع طريق الحكم الصحيح على الشئ طلباً ومنعاً، وأن النظر إلى المآلات واجب، كما أن النظر إلى الفعل فى ذات نفسه واجب أيضاً.

وهكذا كان علم أحمد الجامع بفتاوى الصحابة وأقضيتهم مدداً غزيراً لما وصل إليه من فقه، وكانت فتاوى الصحابة التى جمعها، وسهل سبيل معرفتها لتلاميذه وأتباعهم فيها الغذاء الصالح الذى عالجوا به المسائل من بعد إمامهم، ونموا مذهبه، حتى صار بهذه القوة والمرونة اللتين تراهما واضحتين فى الكتب المدونة فيه قديماً وحديثاً.

٢٤٩- وترى من هذا البيان كيف كان أحمد العالم بالآثار المحدث يستمد الفقه الصحيح من ثروته الأثرية، وكيف يستنبط الأقيسة الصحيحة بالبناء عليها، وكيف علم منها خير المناهج للاستنباط والعلم الدينى النقى الخالى من الزيغ، وإنك لتنظر فى بقية الأصول كالاستصحاب والاستصلاح والذرائع فتجد فيها تنمية للفقه وأسباب الخصب والحيوية فيها.

فالاستصحاب هو الذى يضيق سبيل المنع، ويقصره على النص، فلا يمنع إلا بنص من الكتاب أو السنة أو آثار السلف الصالح، وقد طبق ذلك الأصل على العقود فحكم بصحتها كلها، حتى يأتى دليل الشارع بالبطلان، فكان أوسع الفقهاء فى إطلاق حرية التعاقد، حتى لقد وجدناه يصحح عقوداً وشروطا لم نكن نظن أن من الفقهاء من يجوزها، ويصحح الالتزام فيها، لأننا كنا متأثرين بالأقيسة والضوابط التى انتهى إليها الفقهاء القياسيون الذين لم يكن لهم علم أحمد الجامع بالأحاديث والأخبار والأقضية السلفية والفتاوى.

٢٥٠- ترك أحمد رضى الله عنه لأصحابه وتلاميذه وقاصديه للفتيا ومريديه الذين كانوا يتيمنون به- تلك التركة المثرية من الأحاديث والأخبار والآثار السلفية ومعها مسائله التى انتشرت وذاعت فى حياته، وإن لم يرد لها ذيوعا، بل إنه قاوم هذا الذيوع وحاربه، وقد كان كلما حارب الذيوع زادت ذيوعا، وأقبل الناس على دراستها.

وجاء أولئك الأصحاب وتلاميذهم وأخلصوا النية فى جمع علوم ذلك الإمام والبناء عليها، والتخريج والاجتهاد مقيدين بأدلته، وإن لم يتقيدوا جميعا بآرائه بل كان لهم آراء بجوار آرائه وكانوا منه أحيانا بمنزلة أبى يوسف من أبى حنيفة، وأحيانا بمنزلة تلاميذ مالك والشافعى منهما، وهم فى الحالتين قد نموا فقهه، وقاموا على تركته العلمية خير قيام،

وأحسنوا التخريج فيها، والاستنباط على ضوئها، وبمنهاجها، ولننظر إلى عملهم أولا فى الفتوى والتخريج ثم فى الجمع والترتيب.

الفتوى والاجتهاد والتخريج

فى فقه أحمد من بعده

٢٥١- تصدى تلاميذ أحمد وأصحابه للفتوى والاجتهاد والتخريج، ونقلوا إلى الأخلاف علم إمامهم فى الحديث والأخبار والآثار والمسائل والأحكام، ثم جاء من بعدهم من جمع الموروث ونظمه ورتبه وضم أشتاته وألف بين متفرقه، ومنهم من سار على منهاج الإمام وتلاميذه فى الفتوى والتخريج على أقوال الصحابة ثم على أقوال الإمام، والمسائل المأثورة عنه، ومنهم من اقتصر على الجمع والترتيب وضبط القواعد، ومنهم من جمع بين الاجتهاد والتخريج والإفتاء والترتيب وضبط الأحكام، وتأصيل الأصول، وكل له فضل فى تنمية المذهب، أو تهذيبه وجمعه، وتذليل سبله.

ولنتكلم فى هذا المقام على التخريج والاجتهاد والفتوى، ثم نتكلم من بعد على الجمع والترتيب وبيان الوجوه، ومن المقرر الثابت الذى يلاحظه الدارسون لتاريخ الفقه أنه كلما شدد فى شروط الإفتاء فى مذهب ومنعه من غير القادرين كان ذلك سبيلا لتنمية المذهب، وتوجيه فروعه إلى النواحى المنتجة فى الحياة، فإذا كانت الروح العامة فى مذهب من المذاهب لاتسوغ الإفتاء والتخريج والاجتهاد فيه إلا لمن بلغ درجة الاجتهاد المطلق كانت الفتوى مجدية على المذاهب، فتنميه وتغذيه، وتعطيه أرسالا من الأحكام الجديدة الحية المستمدة من روح الشرع الإسلامى ومقاصده وغايته، ومن قانون الحياة المستمر فى تغيير أطواره وتقلب أحواله، حتى ينتهى إلى النهاية التى قدرها مكون الأكوان، ورب السموات والأرض.

وإذا كانت الفتوى تسند فى مذهب لمن يبلغ أدنى درجات البحث والدراسة، ويقيد بالمذهب لا يعدو نصوصه، فإن الفتوى لا تعطى المذهب نماء ولا تزيد مسائله شيئا، فكلما كان التشديد فى انتقاء المفتى كان الإطلاق فى الافتاء، والفائدة فى الفتوى، وكلما كانت السهولة فى اختيار المفتى كان التقييد فى الإفتاء، وقلّت الفائدة العائدة على المذهب من الفتوى.

ولقد كان المذهب الذى شدد صاحبه وأتباعه فى انتقاء المفتى وبلوغه درجة من العلم تصل به إلى الاجتهاد المطلق، أو تقاربه مع المذهب الحنبلى فقد شدد أحمد وأتباعه فى شروط المفتى، فكانت الجدوى فى الفتوى، وكان النماء المستمر فى ذلك الفقه الحى النامى.

ولقد روى عن الإمام أحمد رضى الله عنه نص فى شروط المفتى، فقد روى عنه أنه قال:

«لا ينبغى للرجل أن ينصب نفسه للفتيا، حتى يكون فيه خمس خصال:

(أولها) أن يكون له نية، فإن لم تكن له نية لم يكن عليه نور، ولا على كلامه نور.

(والثانية) أن يكون له علم وحلم ووقار وسكينة.

(والثالثة) أن يكون قويا على ما هو فيه، وعلى معرفته.

(والرابعة) الكفاية، وإلا مضغه الناس.

(والخامسة) معرفة الناس[1].

ونرى من هذا أن أحمد يلاحظ نفسية المفتى، ويلاحظ سمته، واحترام الناس له فوق ملاحظة العلم والكفاية التامة من ناحية الدراسة والبحث والإدراك السليم لأحوال الناس.

وقد فصَّل فى مقام آخر العلم الذى يجب أن يحصله المفتى ليكون أهلا لمنصب الإفتاء وليبلغ درجته، فقال فى رواية ابنه صالح «ينبغى للرجل إذا حمل نفسه على الفتيا أن يكون عالما بوجوه القرآن، عالما بالأسانيد الصحيحة، عالما بالسنن». وفى رواية أبى الحارث: لا تجوز الفتيا إلا لرجل عالم بالكتاب والسنة. وقال فى رواية ابن حنبل: ينبغى لمن أفتى أن يكون عالما بقول من تقدم، وإلا فإنه لا يفتى، وقال فى رواية يوسف بن موسى: أحب أن يتعلم الرجل كل ما تكلم فيه الناس[2].

ونستطيع أن نجمع من هذه الروايات المختلفة غير المتعارضة العلم الذى كان يطلب أحمد من المفتى أن يحصله، فهو يطلب منه أن يكون على علم بالكتاب الكريم والأسانيد

---

(١) أعلام الموقعين جـ٤ ص ١٧٣ (٢) الكتاب المذكور ص ١٧٨

الصحيحة والسنن النبوية وأقوال الصحابة، وأقوال التابعين، وإن كان مخيراً فيها، بل عليه أن يحصل كل ما تكلم فيه الفقهاء، ليكون على خبرة تامة بمعالجة الحوادث، والطب لها بالدواء الناجع، ويستعين بحلول السابقين للوقائع بعد دراسة هذه الحلول ومعرفة دليلها، والانتهاء إلى موافقتها لدليلها، لا لقائلها، فيفتى بها إفتاء المجتهد الموافق لا المقلد التابع.

٢٥٢- ونرى من هذا أن أحمد رضى الله عنه يشترط فى المفتى أن يكون مجتهداً اجتهادا مطلقا، وكأنه أراد بهذا أن يبين ما يجب أن يكون عليه المفتى الأمثل، ولكن هناك درجات أخرى فى الإفتاء دون هذه المرتبة.

ولقد قسم ابن القيم درجات المفتين إلى أربع درجات تبعا لتقسيم درجات الاجتهاد، ولنذكر هذه الدرجات التى تعرض لها ابن القيم.

هذه الدرجات الأربع هى:

١- المجتهد المطلق، وهو العالم بكتاب الله سبحانه وتعالى وسنة رسوله ﷺ وأقوال الصحابة، وهو يجتهد فى أحكام النوازل، ويقصد فى استخراجها إلى ما يوافق الأدلة الشرعية حيث كانت، وقد يقع منه تقليد أحيانا، ويقول ابن القيم (لا ينافى اجتهاده تقليداً لغيره أحيانا فلا تجد أحداً من الأئمة، إلا وهو مقلد من هو أعلم منه فى بعض الأحكام، وقد قال الشافعى رضى الله عنه فى موضع من الحج: «قلته تقليداً لعطاء»).

وعندى أن التقليد فى هذه الحالة ليس منشؤه الاتباع المطلق من غير تفكير، بل لأنه فكر، ووافق قوله قول عطاء، أو لأنه اجتهد وفكر وتعارضت بين يديه الأمارات، فاستأنس بقول سابق وارتضى ما يوافقه، ولقد قال ابن القيم فى هذا النوع: إنهم هم الذين يسوغ لهم الإفتاء، ويسوغ للناس استفتاؤهم، ويتأدى بهم فرض الاجتهاد.

ومن المقرر عند جمهور الحنابلة أن هذا الفريق من المجتهدين لا يصح أن تخلو الأمة منه فى عصر من العصور، وقد ذكر ابن عقيل إجماع الأولين والمتأخرين إلى عصره من الحنابلة على ذلك، وقد قال فى هذا الصنف ابن القيم ما نصه:

هم الذين قال فيهم النبى ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها، وهم غرس الله الذين لا يزال يغرسهم فى دينه» وهم الذين قال فيهم على بن أبى طالب كرم الله وجهه: «لن تخلو الأرض من قائم لله بحجته».

٢٥٣- والدرجة الثانية مجتهد مقيد فى مذهب قد اختار صاحبه إماما له، اجتهد فى معرفة فتاويه وأقواله ومآخذه، وأصوله، وتمكن فى هذه المعرفة، والتخريج على أقوال الإمام وأصوله وقياس ما لم يرد عن الإمام نص فيه على ما ورد عنه فتوى فيه، ولا يكون مقلداً للإمام فى الحكم ولا فى الدليل، ولكن كان اختياره للإمام، لأنه قد استقام اجتهاده فى نظر أكثر ما وصل إليه من فتاوى، وراجع أصوله ومآخذه، ومصادر الفتوى فارتضى كل ذلك عن بينة واقتناع بالدليل، لا عن جهل وتقليد ومجرد اتباع، ويقول ابن القيم فى هذا القسم:

«وقد ادّعى هذه المرتبة من الحنابلة القاضى أبو يعلى والقاضى أبو على بن موسى فى شرح الإرشاد الذى له».

«وقد ادعى بعض الحنابلة أن القاضى أبا يعلى، وغيره كانوا مجتهدين مستقلين من النوع الأول، لا من النوع الثانى» وقد قال ابن القيم أيضاً: إن منهم من وصل إلى درجة الاجتهاد المستقل المطلق، وإن لم يصل إلى قدرة أحمد، ومنهم من كان دون ذلك. وقال فى هؤلاء وأشباههم فى المذاهب الأخرى ما نصه:

«من تأمل أحوال هؤلاء وفتاويهم، واختياراتهم علم أنهم لم يكونوا مقلدين لأئمتهم فى كل ما قالوه وخلافهم لهم أظهر من أن ينكر، وإن كان منهم المقل والمستكثر».

وهذا القسم يتقيد فى اجتهاده بأصول الإمام، ولا يتقيد تقيداً مطلقا بأقوال الإمام فى الفروع واختياره لأقوال الإمام من قبيل موافقة الدليل لا من باب الاتباع المجرد، وتقييد نفسه بأصول ذلك الإمام من قبيل اقتناعه باستقامتها فى الاستنباط، وسلامتها فى الاستدلال، لا عن تقليد مقيد.

٢٥٤- المرتبة الثالثة مرتبة المجتهد فى المذهب الذى عرف الأقوال فى المذهب بدليلها، وأتقن معرفة الفتاوى وأصولها، ولا يتعدى هذه الأقوال وتلك الفتاوى، وإذا وجد نص إمامه لا يعدل عنه إلى غيره، وإذا لم يجد نصاً لإمامه فى المسألة، اجتهد فى تخريجها على الفروع المشابهة لها من غير أن يتجه إلى المصادر الأولى للشرع الإسلامى التى كانت أصول إمامه التى تقيد بها، بل يشابه الفرع بالفرع، كأن الفرع الذى أفتى فيه الإمام هو الأصل الذى يستخرج الحكم منه، ويقاس عليه ولا يتجاوز طريقه.

وهؤلاء يسمون أصحاب الوجوه، لأنهم يخرجون ما لم ينص عليه على أقوال الإمام، ويسمى ذلك وجهاً فى المذهب، أو قولا فيه، ويقول ابن القيم فى هؤلاء منددا بطريقتهم، واقتصارهم عليها والدعوة إليها:

«هؤلاء لا يدَّعون الاجتهاد، ولا يقولون بالتقليد، وكثير منهم يقول اجتهدنا في المذاهب، فرأينا أقربها إلى الحق مذهب إمامنا، وكل منهم يقول ذلك عن إمامه ويزعم أنه أولى بالاتباع من غيره، ومنهم من يقلد فيوجب اتباعه ويمنع من اتباع غيره، فيالله العجب من اجتهاد نهض بهم إلى كون متبوعهم ومقلدهم أعلم من غيره وأحق بالاتباع من سواه، وأن مذهبه هو الراجح، والصواب دائر معه، وقعد بهم عن الاجتهاد في كلام الله تعالى ورسوله ﷺ، واستنباط الأحكام منها، وترجيح ما يشهد له النص مع استيلاء كلام الله ورسوله على غاية البيان، وتضمنه لجوامع الكلم، وفصله للخطاب، وبراءته من التناقض والاختلاف والاضطرابات، فقعدت بهم هممهم عن الاجتهاد فيه، ونهضت بهم إلى الاجتهاد في كون إمامهم أعلم الأئمة وأولاها بالصواب وأقواله في غاية القوة، وموافقة السنة والكتاب، والله المستعان»

٢٥٥- والقسم الرابع أو الدرجة الرابعة في نظر ابن القيم، هم الذين تفقهوا في مذهب الإمام الذى ينتسبون إليه وحفظوا فتاويه وفروعه، وأقروا على أنفسهم بالتقليد المحض من جميع الوجوه. فإن ذكروا الكتاب والسنة يوما ما، فعلى سبيل التبرك والفضيلة، لا على وجه الاحتجاج والعمل، وإذا رأوا حديثا صحيحا مخالفا لقول من انتسبوا إليه أخذوا بقوله وتركوا الحديث، وإذا رأوا أبا بكر وعمر وعثمان وعليا وغيرهم من الصحابة رضى الله عنهم قد أفتوا بفتيا ووجدوا لإمامهم فتيا تخالفها أخذوا بفتيا إمامهم، وتركوا فتاوى الصحابة قائلين: الإمام أعلم بذلك منا، ونحن قلدناه فلا نتعداه ولا نتخطاه، بل هو أعلم بماذهب إليه منا، ومن هؤلاء كل متكلف متخلف قد دنا بنفسه عن رتبة المشتغلين، وقصر عن درجة المحصلين.

٢٥٦- هذه هي أقسام المفتين التي ذكرها ابن القيم ودرجاتهم وتراه جعلهم أربعا، أولاها مجتهد مطلق، والثلاث الباقية من طبقة المجتهدين في المذهب: الأولى للمنتسبين، والثانية للمخرجين، والثالثة للناقلين.

ولقد نقل عن أبي حمدان من فقهاء الحنابلة في كتاب أدب المفتي أن طبقات المفتي خمس لا أربع:

أولاها: طبقة المجتهدين المستقلين المطلقين الذين لا ينتسبون إلى الإمام قط بل

يحلقون فى سماء الاستنباط الفقهى من الكتاب والسنة والآثار، وسائر المصادر الفقهية لا يعتمدون على أصول إمام، ولا على فروعه.

والثانية: المجتهد المنتسب لإمام لكنه لا يتقيد بالفروع التى استنبطها الإمام ولا بالأدلة المنسوبة إليه، ولكنه يتقيد بأصول الإمام لا يعدوها، مقيدا بأصولها.

وثالثتها: أن يكون الفقيه مجتهداً مقيداً بالمذهب يستقل بتقريره بالدليل، ولا يخالف إمامه فى الأدلة ولا الأصول، ولكنه يخرج على فروع إمامه، ويبنى عليها، وما لم ينص عليه حكمه فى مذهبه يخرجه على ما نص عليه.

وقد قالوا: إن مثل هذا يتأدى به فرض الكفاية فى الفتوى، أى إنه يفتى عندما لا يكون سواه ولا يتأدى به إحياء العلوم الشرعية التى منها استمدت الفتوى.

وهؤلاء منهم أصحاب الوجوه، أى الذين يخرجون على أقوال الإمام وجوها أخرى لم يؤثر عنه حكم فيها.

ورابعتها: أن يكون فقيه النفس لا يصل إلى مرتبة المجتهدين المنتسبين ولا أصحاب الوجوه، ولكنه فقيه النفس حافظ لمذهب الإمام عارف لأدلته قائم لتقريرها، بيد أنه لا يخرج على فروع إمامه، ولكنه يحرر ويزيف ويرجح، ويمهد ويقرر، وينقح الأقوال المختلفة، ويختار من بينها، ويجوز لهؤلاء التخريج على فروع الإمام، والفرق بينهم وبين القسم الأول، إنما هو فى تحرير المذهب، وتمهيده، وكأنهم فريق من القسم السابق أو أن القسم السابق يختلف المجتهدون بطريقه قوة وضعفا وعملا.

الخامسة: الحافظون للمذهب، والفاهمون له فى واضحات المشاكل، وهؤلاء يفتون بالنصوص فقط، ولا يفتون بغيرها قط.

٢٥٧- هذه الأقسام ذكرها ابن حمدان كما قلنا، ونقلها ابن تيمية فى مسودة الأصول، وهى تتفق فى الجملة مع الأقسام التى ساقها ابن القيم.

وقد اتفقوا على أن الفتوى لا تجوز من غير أصحاب هذه الطبقات، ولا شك أن الطبقة الأخيرة فتاويها لا تنمى المذهب، ولا تزيده، أما الطبقات الثلاث التى تسبقها وهم المنتسبون وأصحاب الوجوه وفقهاء النفس فإن فتواهم تزيد المذهب وتنميه، إذ أن المنتسبين

ما يصلون إليه يزيد به المذهب الذى انتسبوا إليه فروعا وأقوالا وتوجيهات، وقد كان من هؤلاء عدد لا يحصى فى المذهب الحنبلى: منهم أصحاب أحمد الذين التقوا به، ومنهم تلاميذهم كالخلال وغيره وممن جاء بعدهم كأبى عقيل وأبى يعلى وغيرهم، ثم جاء بحر العلم ابن تيمية فأوفى على الغاية، وتفجرت ينابيع فكره، وأتت بأطيب الثمرات، وكذلك جاء من بعده تلميذه الناقد الإسلامى الألمعى ابن القيم.

وكان من المخرجين وأصحاب الوجوه من لا يحصون فى ذلك المذهب الجليل وكأن الله عوضه عن عدد العوام الذين يعتنقونه بعدد عظيم من العلماء ذوى القدم الراسخة فى البحث والاستنباط والتخريج.

٢٥٨- والآن نعود إلى الفتوى والتخريج والنقل: إن العلماء فى هذا المذهب قرروا أن الفتوى لا تجوز إلا من مجتهد، وكلمة مجتهد لا تشمل إلا الطبقات الأولى ولا تشمل الطبقة الأخيرة، لأن عملها الحفظ، وفهم واضحات المسائل، دون الوصول إلى حل فى مشكلاتها.

ولقد جاء فى التحرير الحنبلى: ويمنع عندنا وعند الأكثر من الإفتاء من لم يعرف بعلم، أو كانت حاله مجهولة، ويلزم ولى الأمر منعه، وقال ربيعة: «بعض من يفتى أحق بالسجن من السراق».

وحكى ابن تيمية فى مسودة الأصول عن ابن حمدان أنه قال: «من اجتهد فى مذهب إمامه، فلم يقلده فى حكمه ودليله، ففتياه به عن نفسه، لا عن إمامه، فهو موافق له فيه لامتابع له، فإن قوى عنده مذهب غيره أفتى به، وأعلم السائل أن مذهبه هو مذهب إمامه».

وترى من هذين النقلين الحنبليين أن الفتوى لا تكون إلا من مجتهد، ولو فى المذهب، ولا تجوز من غيره إلا عند الضرورة كأن يكون فى حال لا مفتى فيها من المجتهدين.

٢٥٩- ولقد تكلم الحنابلة تابعين لإمامهم فيمن يفتى بقول غيره، أو بقول إمامه مقلداً له من غير نظر إلى الدليل، وإلى الأحوال المقترنة بالواقعة وملابساتها، بل ينقل قول إمامه فيها من غير نظر إلى الدليل والملابسات التى لابست واقعة الفتوى القديمة، وواقعة الفتوى الجديدة، وقد اختلفوا فى ذلك على رأيين، فقال بعضهم: يجوز ذلك، ويكون المستفتى مقلداً لذلك الإمام الذى حكى قوله متبعاً للفتيا به، وأمره إلى الله سبحانه وتعالى، والقول الثانى أنه لا يجوز له أن يفتى السائل إلا بما يستقيم لديه الدليل المبنى على أصول إمامه، سواء انتهى

إلى موافقة إمامه أم إلى مخالفته، لأن السائل يريد أن يقلده هو، وأن يعتمد على اجتهاده، وقد فصل ابن القيم فى ذلك تفصيلا حسناً، ففرق بين حال السائل إن كان يطلب حكم الله ورسوله والحق فيها، وحال السائل إن كان يريد حكم المسألة عند الإمام، فإن كان يريد حكم الله فلا يسوغ له أن يفتى إلا بما يستقيم مع الدليل، وإن كان يريد حكم المسألة عند هذا الإمام، فلينقل له نص هذا الإمام وأمره عند الله.

وتلك الحال الأخيرة هى حال المستفتى الذى لا يجد فقيها مجتهداً دائماً، فإنه يتعرف رأى الإمام فى القضية، لأنه لا يستطيع الاعتماد على رأى للمفتى، إذ ليس للمفتى رأى يعتمد عليه.

٢٦٠- هذه نقول نقلناها عن العلماء فى المذهب الحنبلى، ونرى أنهم اتفقوا فى عصرهم الأول على أن المجتهد المطلق لا يصح أن يخلو منه زمان، وأن المجتهدين المنتسبين كان فيهم عدد كبير منهم، وأن المجتهدين المخرجين وأصحاب الوجوه كانوا أكثر من الأولين، وأنمى عدداً، وبهولاء نما المذهب الحنبلى نمواً كبيراً، وكثرت المسائل فيه كثرة عظيمة، وساير الأزمنة فى الأقاليم المحدودة التى انتشر فيها، وكان فيه علماء فى كل عصر يعالجون مشاكله، ويدرسون أحواله، ويفتون بحكم الله تحت ظل كتاب الله وسنة رسوله، وأقوال الأئمة، والمأثور عن إمامهم من أدلة وأصول، وما يفتون من فتاوى، ويخرجون من تخريجات يضاف إلى المذهب ويدرس.

ولقد كان تشديد الأكثرين منهم فى ألا تكون الفتوى إلا من مجتهد من أصحاب الوجوه، أو التخريجات على الأقل، أو فقيه النفس، سبباً فى زيادات كثيرة ودراسات للواقعات والنوازل جعلت فروع المذهب فيها حياة وخصب لأنها مستمدة من وقائع الحياة، ولم تكن معتمدة فقط على فروض الخيال والتصور.

٢٦١- ولقد أكثروا من نسبة الأقوال إلى الإمام مادام لذلك وجه من النسبة، ولو لم يقلها بالنص، ولقد قرروا فيما قرروا أنه إذا أفتى فى مسألة، وذكر علة الفتوى، فكل مسألة توجد فيها هذه العلة تعد من مسائله، وتنسب إلى مذهبه، ويعتبر ذلك كمسألة منصوص عليها، لأن الحكم يتبع العلة، فحيث توجد العلة يوجد الحكم، وكان النص نصاً عاماً يشتمل على كل ما يندرج تحته، وهو كل ما تحققت فيه العلة.

هذا ويجب التنبيه إلى أن مذهب أحمد قد انقسم بسبب تخريج أتباعه، وكثرته إلى قسمين: قسم منقول، وقسم مخرج، فالمنقول ما يكون من نص الإمام، أى أن يفتى فى الوقائع بما أفتى به الإمام فى مثلها، والقسم الثانى المخرج، وهو ما كانت الأحكام فيه قد خرجت على أقوال الإمام، بأن بنيت على قاعدة عامة قد قررها، أو أصل من الأصول التى ذكرها، وقيد نفسه بها، أو قياس فرع غير منصوص على حكمه بفرع آخر نص الإمام على حكمه.

وإذا كانت الروايات فى المذاهب كثيرة، والأقوال المنسوبة لأحمد كثيرة والمخرجةعلى أصوله، وفروعه كثيرة جداً، فإن المذهب يحتاج إلى ترتيب، ووضع نظام للترجيح، وبيان المردود والمقبول، وكان ذلك عمل رجاله.

٣- عمل رجال المذهب فيه

٢٦٢- قام رجال المذهب الحنبلى بأعمال جليلة أفادت طالبيه، وعبدت طرائق الوصول إليه، فجمعوا المروى عن أحمد، وعنوا به عناية كبيرة، ورجحوا بين الروايات المختلفة، ثم خرجوا عليه، ورتبوا بين الأقوال المختلفة من حيث قوتها، ثم وضعوا ضوابط عامة ترجع إليها أشتات الفروع، ولم يكتفوا فى ذلك بل خاضوا فى علم الأصول التى بنى عليها الفقه الحنبلى.

وقد شرحنا عند الكلام فى نقل الفقه الحنبلى، وكيف نقله أصحابه، ورجحوا بين رواياته، وكيف فسروا عباراته الدالة على رأيه الفقهى، وكيف كونوا من هذا النثير المتفرق بينهم مجموعة فقهية متناسقة ذات منطق فقهى متسق متميز بخواص ومزايا تجعله كائناً فكرياً مستقلا، لا يندمج فى غيره، ولا يفنى فيه.

وقد بينا فى الفصل السابق عمل المفتين والمخرجين فى مذهبه، وكيف بنوا عليه ونموا المذهب المأثور بالفتاوى فيما لم ينص عليه بعقد المشابهة بينه وبين منصوص أو باستخراج الحكم من الأصول التى كان أحمد حريصاً على اعتبارها المصدر المعتبر للفقه الإسلامى.

٢٦٣- ولقد سمى العلماء ما اهتدى إليه المتبعون لمذهب أحمد من أحكام لم يكن له رضى الله عنه فيها نص، وإنهم ليقسمون الفتاوى والأقوال فى مذهب أحمد إلى ثلاثة أقسام:

(القسم الأول) الروايات، وهى الأقوال المنسوبة لأحمد رضى الله عنه سواء اتفقت أو اختلفت مادام القول منسوباً إليه، والحكم المذكور عنه صريح فى عبارته المنقولة مهما اختلفت الرواية بشأنها.

(القسم الثانى) التنبيهات، فهى الأقوال التى لم تنسب إليه عبارة صريحة دالة عليها، بل فهم القول عن الإمام مما توحى إليه العبارة بما يفهم من الكلام كسياق حديث يدل على حكم يسوقه ويحسنه أو يقويه، وهى فى حكم المنصوص عليه، وإن لم يكن منصوصاً عليه بصريح اللفظ، أو بدلالة العبارة، بل بلازم النص أو بالإشارة.

(القسم الثالث) الأوجه، وهى ليست أقوال الإمام بالنص فلم يقلها بالعبارة ولا بالإشارة، بل هى أقوال المجتهدين والمخرجين في المذهب من مثل قياس مسألة غير منصوص على حكمها في المذهب على مثلها المنصوص عليه، فإنها تعد من مذهب الحنابلة، وتعد وجهاً من الأوجه فيه على الصحيح، ولقد جاء فى تصحيح الفروع ما نصه:

«اعلم أن الصحيح من المذهب أن ما قيس على كلامه مذهب له، وهو مذهب الأثرم والخرقى وغيرهما من المتقدمين، وقاله ابن أحمد وغيره فى الرعايتين وآداب المفتى، والحاوى وغيرهم، وقيل : ليس بمذهب له، قال ابن حامد: عامة مشايخنا مثل الخلال وأبى بكر عبد العزيز، وأبى على وإبراهيم وسائر من شاهدناهم لا يجوزون نسبته إليه، وأنكروا على الخرقى ما رسمه فى كتابه من حيث إنه قاس على قوله.... وقال فى الرعاية الكبرى وآداب المفتى: إن نص الإمام على علته، أو ما إليها كان مذهباً، وإلا فلا، إلا أن تشهد أقواله أو أفعاله أو أحواله للعلة المستنبطة بالصحة والتعيين... وقال الموفق فى الروضة، والطوفى فى مختصره وغيرهما: إن بيّن العلة فمذهبه فى كل مسألة وجدت فيها تلك العلة كمذهبه فيما نص عليه، وإن لم يبين العلة فلا، وإن أشبهتها إذ هو إثبات مذهب بالقياس ولجواز ظهور الفرق له عرضت عليه»[1].

ونرى من هذا أن الفقهاء الحنابلة قد اختلفوا على ثلاثة أقوال فى حكم المسائل التى قيست على مسائل عرفها غير الإمام وأفتى فيها: أتنسب إليه أو لا تنسب؟ فالمتقدمون ينسبونها إليه، وقيل إنها لا تنسب إليه، وفصل بعضهم فقال: إن كانت العلة منصوصاً عليها

(١) مقدمة تصحيح الفروع ص ٥

أو ثبت من أفعاله وأحواله كونها العلة، فإن الحكم المقيس ينسب إليه، وإن لم تعرف العلة من أقواله ولا أفعاله ولا أحواله فإنها لا تنسب إليه.

ويلاحظ أن الخلاف بين أولئك الفقهاء ليس فى كونها من المذهب أو ليست من المذهب، وإنما الخلاف فى كونها قولا منسوباً للإمام أو ليست بقول، و مهما يكن أمر الصواب فى هذا الخلاف فإنه لم يختلف أحد فى أن ذلك الحكم يعد من المذهب، وبالتخريج، لا بالنقل، عند من يمنع النسبة، ويكون بالنقل لا بالتخريج عند من يجوز النسبة.

٢٦٤- هذا الخلاف فى التخريج بالقياس، أما استنباط أحكام المسائل التى لايعرف للإمام حكم فيها ولا سببه، فإنها تكون من المذهب بالتخريج، ولا تكون منسوبة إليه على أنها أقوال منقولة عنه، لأنه لم يقلها، ولم يومئ إليها بإيماء ولا بإشارة، فلا تنسب إليه على أنها قول له، ولكن تكون مخرجة على مذهبه، لأنها من أصوله، ولقد قالوا فى الفرق بين القول والتخريج: إن القول يكون منسوباً إلى الإمام على أنه قول له، وأما التخريج فإن الحكم يستخرج من الأصول الكلية، فإذا أخذ الحكم من أصل كلى فهو مخرج قولا واحداً، وإذا نص الإمام على حكم أو عرف من أفعاله فهو له قولا واحداً، والخلاف فى النسبة جرى فى الحكم الذى يقاس على فرع على النحو السابق.

ويخرج التلاميذ ومن بعدهم أوجها، كما بينا.

ولقد قال ابن تيمية فى مسودة الأصول ما نصه:

«وأما الأوجه فأقوال الأصحاب وتخريجهم إن كانت مأخوذة من كلام الإمام أحمد، أو إيمائه أو دليله أو تعليله أو سياق كلامه... وإن كانت مأخوذة من نصوص الإمام أحمد، ومخرجة منها[1] فهى روايات مخرجة له، أو منقولة من نصوصه إلى ما يشبهها من المسائل إن قلنا ما قيس على كلامه مذهب له، وإن قلنا لا فهى أوجه لمن خرجها وقاسها».

٢٦٥- ومن هذه النقول يتبين أن أقوال المخرجين تكون أوجها فى المذهب لأصحابها، ولكن غير منسوبة على أنها أقوال للإمام أحمد، وتكون من مذهبه بالتخريج، لا بالنقل، وقد بينا الفرق بينهما.

---

(١) أى تكون تطبيقا لها وتفريعا عليها، ففرق بين التخريج منها.

وقد أجاز العلماء القياس على مسائل الإمام، ولو أدى القياس إلى الحكم فى مسألة منصوص عليها، وكان القياس منتهياً إلى ما يخالف المنصوص[1]، وكأنهم بهذا يجيزون القياس واستخراج أحكام منصوص عليها، ولو أدى القياس على فرع آخر إلى خلافها، والذين قالوا إن القياس على الفرع ينسب المقيس إلى الإمام قال إنه فى هذه الحال يكون أحمد قد نسب إليه قولان أحدهما بالنقل، والثانى بالتخريج، والذين قالوا إنه لا ينسب القول إلى الإمام يقول إنه يكون وجها فى المذهب منسوباً لصاحبه.

وهذا يدل على أن التخريج فى المذهب كان متسع الأفق غير مقصور على أحكام المسائل التى لا يكون للإمام رأى منقول فيها، بل يكون أيضاً فيما يكون هناك رأى مأثور عنه، ولو أدى إلى مخالفته، ولكن هذه المخالفة يجب أن تكون مستمدة من أصول المذهب، أو من قواعده، أو من المناهج التى وضعها الإمام للاستدلال وبين الفقيه المستند الذى استند إليه، ويكون ذلك كله من المذهب، بل يكون قولا له إذا كان مأخوذاً بالقياس على فرع من الفروع المأثورة عنه على الخلاف الذى بينا.

وإن ذلك دفع العلماء إلى توسيع آفاق الاستنباط، فوضعت الضوابط والقواعد التى أخذت من أشتات الفروع وجاز البناء عليها وكانت هذه القواعد مستقاة من استقراء للفروع المختلفة، وكانت مثمرة ثمرتين : إحداهما أنها كانت تنسيقاً للمذهب عبّده وقربه وجمع أشتاته، وثانيتهما أنها سهلت التفريع فيه، والتخريج منه، والبناء عليه. ولها فضل من القول سنعرض له.

٢٦٦- كثرت الأقوال فى المذهب الحنبلى كثرة عظيمة، واتسعت آفاق البحث فيه، فآراء مختلفة الرواية عن الإمام، وأقوال كثيرة فى مسائل مختلفة منسوبة إليه، وأقوال كثيرة مستمدة من إشارات أو إيماءات فهمها أصحابه ومن جاء بعدهم من أقواله وأفعاله وأحواله، وأوجه مختلفة لأصحابه ومن جاءوا بعدهم. فكانت تلك الكثرة سواء أكانت أقوالا منسوبة إلى الإمام، أو مخرجة على أقواله وبلغت درجة النسبة إليه، أم كانت أوجها لأصحابه حافزة عزائم المجتهدين على أن يوازنوا بينها من حيث قوة كثرة المناصرين، فوجدت ترجيحات وتصحيحات ، وانتهى المتأخرون إلى ترجيحات وتصحيحات قرروها ، ولقد قال فى ذلك علاء الدين القدسى «اعلم أن مرجع الصحيح والترجيح فى المذهب إلى الصحابة، وقد حرر ذلك الأئمة المتأخرون، فالاعتماد فى معرفة الصحيح فى المذهب على ما قالوه».

---

(١) راجع المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل.

ولقد ساق بعد ذلك أسماء المصححين والمرجحين وكتبهم، والاعتماد عليها، وإن سياق كلامه وغيره يستفاد منه أنه بعد طبقة هؤلاء المرجحين أو المصححين ليس لأحد أن يصحح غير تصحيحهم ولا أن يختار غير ترجيحهم، وإن ذلك بلا ريب تضييق من المتأخرين، ولم يكن من المتقدمين ما يسوغه، ولذلك ثار ابن تيمية كشأنه فى كل تقييد لا يستمد سنده من الكتاب والسنة وآثار السلف الصالح، ولذا قال: «ومن كان خبيراً بأصول أحمد ونصوصه عرف الراجح من مذهبه فى عامة المسائل».

ولقد تبع نجم الدين الطوفى ابن تيمية فى ذلك، وأفاض فى بيان هذا المعنى فى كتابه شرح مختصر الروضة، وبيَّن أنه لا يصح أن يمنع باب الترجيح والتصحيح فى المذاهب عامة، وفى مذهب أحمد خاصة، وقال فى ذلك:

«إن بعض الأئمة كالشافعى ونحوه نصوا على الصحيح من مذهبهم إذ العمل من مذهب الشافعى على القول الجديد، وهو الذى قاله بمصر، وصنف فيه الكتب كالأم ونحوه، ويقال إنه لم يبق من مذهبه شئ لم ينص على الصحيح منه إلا سبع عشرة مسألة تعارضت فيها الأدلة، واخترم قبل أن يحقق النظر فيها بخلاف الإمام أحمد ونحوه، فإنه كان لا يرى تدوين الرأى، بل همه الحديث وجمعه بخلاف الإمام، وإنما نقل المنصوص عنه أصحابه من أجوبته فى سؤالاته وفتاويه، فكل من روى منهم شيئاً دوَّنه، وعرف به كمسائل أبى داوود، وحرب الكرمانى، ومسائل أحمد بن حنبل، وابنيه صالح وعبد الله، وإسحاق بن منصور، والمروذى وغيرهم وهم كثير، وروى عنهم أكثر منهم، ثم انتدب لجمع ذلك أبو بكر الخلال فى جامعه الكبير، ثم تلميذه أبو بكر فى زاد المسافر، فحوى الكتابان علماً جماً من علم الإمام أحمد رضى الله عنه من غير أن يعلم منه فى آخر حياته الإخبار بصحيح مذهبه فى تلك الفروع، غير أن الخلال يقول فى بعض مسائله: هذا قول قديم لأحمد رجع عنه، لكن ذلك يسير بالنسبة إلى ما لم يعلم حاله منها، ونحن لا يصح لنا أن نجزم بمذهب إمام، حتى نعلم أنه آخر ما دونه من تصانيفه ومات عنه، أو أنه نص عليه ساعة موته، ولا سبيل لنا إلى ذلك فى مذهب أحمد، والتصحيح الذى فيه، إنما هو من اجتهاد أصحابه بعده، كابن حامد، والقاضى، وأصحابه، ومن المتأخرين الشيخ أبو محمد المقدسى رحمة الله عليهم أجمعين،

لكن هؤلاء بالغين ما بلغوا لا يحصل الوثوق من تصحيحهم لمذهب أحمد، كما يحصل من تصحيحه هو لمذهبه قطعاً، فمن فرضناه جاء بعد هؤلاء، وبلغ من العلم درجتهم أو قاربهم، جاز له أن يتصرف فى الأقوال المنقولة عن صاحب المذهب كتصرفهم، ويصحح منها ما أدى اجتهاده إليه، وافقهم أو خالفهم، وعمل بذلك وأفتى، وفى عصرنا من هذا القبيل شيخنا الإمام العالم العلامة تقى الدين أبو العباس أحمد بن تيمية الحرانى حرسه الله تعالى، فإنه لا يتوقف فى الفتيا على ما صححه الأصحاب من المذهب، بل يعمل ويفتى بما قام عليه الدليل عنده، فتكون هذه خاصة بمذهب أحمد».

٢٦٧- ونرى من هذا أن تصحيح الأقدمين لأقوال الإمام أحمد، والأوجه التى تنسب إليه، والتى لا تنسب، لم يقيد كل المتأخرين أنفسهم بهذه التصحيحات، بل فتحوا لأنفسهم باب الترجيح والتصحيح والتخريج، وبذلك استمر نماء المذهب الحنبلى، ولقد فتح ابن تيمية وتلاميذه ذلك الفتح، ولم يكتفوا به، بل إنهم فتحوا باب الاجتهاد المطلق، وإن كان منتسباً لمذهب أحمد، فترى ابن تيمية وتلاميذه يخرجون ويفتون، ويجتهدون مطلقين، غير مقيدين إلا بالأدلة والأصول التى قيد الإمام أحمد نفسه فى استنباطهم، فذهبوا إلى المعين الأصلى الذى استقى الإمام أحمد منه فتاويه، واستقوا منه، ووصلوا إلى نتائج تعد جديدة فى الفقه الذى انتهى إليه الأئمة الأربعة، ولابن تيمية فى ذلك الكثير، فهو قد أفتى بأن الطلاق الثلاث بلفظ لا تقع إلا واحدة، وأن الطلاق المعلق إذا قصد به الحلف لا يقع به شئ، وقرر ابن القيم أن طلاق الغضبان لا يقع، وهكذا تجد الكثير الذى انفرد به ابن تيمية وتلاميذه عن المذاهب الأربعة.

ولقد حمل ابن تيمية وتلاميذه علم الاجتهاد المطلق فى عصر الظلمات، أو فى عصر التقليد المطلق ودعوا إليه، وساروا فى الطليعة، وقد يتساءل الباحث: لم كان دعاة الحرية فى الدراسة الفقهية من ذلك المذهب الأثرى؟

إن الجواب عن ذلك مشتق من المذهب نفسه، ذلك بأن الإمام أحمد كانت فتاويه تعتمد على فتاوى الصحابة بالاتباع أو المشاكلة، وتعتمد على أقضية الرسول صلوات الله وسلامه عليه بالاتباع المطلق والمشاكلة بالتخريج عليها، فكان على المستبحر فى ذلك المذهب الجليل،

ولو كان مقلداً تقليداً مطلقاً أن يطلع على مصادره وهى فتاوى الصحابة وأقضيتهم، وقضاء النبى ﷺ، وأقواله وأفعاله، وهو فى هذا يحلق فى جو الفقه النبوى، فيستولى عليه نوره، ويقبس منه قبسة محمدية فيرى أقوال المجتهدين على حقيقتها بضوئها، فيراها مخالفة أو موافقة لما شاهده فى السنة، وقد أشربت أرواحهم بها إذا دنوا منها فاجتهدوا على ضوئها غير مجانبين طريقة إمامهم، ولا خارجين عليه، فإن خالفوه فى بعض ما استنبط، فقد اتبعوه فى مسالكه فى الاستدلال.

أما غير أتباع أحمد كالحنفية مثلا، فإنهم إذا اتجهوا إلى مسالك الإمام رحمه الله وجدوا طائفة من الأقيسة والاستحسانات وعملا عقلياً محكماً فى ضبط الأقيسة والتفريع عليها، فكانوا تحت تأثير سلطان الإمام الفكرى، فكان تخلصهم مما فرع واستنبط، ومخالفتهم فيه لا تتوافر دواعيها، لأنهم لم يحلّقوا فى غير فقهه وتفكيره، ولذلك نجد الدعوة إلى الاجتهاد المطلق تنادى بها الحنبليون، ثم تنادى المالكيون بضرورة الاجتهاد، ولو مقيداً فى كل العصور، وكثرة الدعاة من هذين المذهبين اللذين يعتمدان على فتاوى الصحابة ومناهج الصحابة فى الاستنباط، وإن أكثر المالكيون من الرأى، وقلت أو ندرت الدعوة إلى الاجتهاد ولو مقيداً فى المذهبين الحنفى والشافعى، بل إن الدعوة الى التقليد والاستمساك بها كانت فى أصلها من بين أتباع هذين الإمامين.

٢٦٨- كانت جهود الحنابلة فى خدمة ذلك المذهب والتخريج فيه وعليه لتنميته عظيمة جداً، ولقد قام المجدون منهم بعد أن كثر التفريع فيه وتعددت مسائله بوضع ضوابط عامة.

وذلك أن المتأخرين من الفقهاء قد وجدوا أشتاتا من الفروع موزعة فى الأبواب المختلفة، ووجدوا أن أحكاما متشابهة ينص عليها فى أبواب مختلفة فجمعوا تلك الأشباه والنظائر، كل طائفة متحدة الفكر والحكم فى قاعدة، فتكون من هذه الطرائف الفقهية قواعد تجمع المسائل الموحدة فى قرن واحد، وإن الاطلاع عليها يجعل القارئ يعرف فروع المذهب الحنبلى بأيسر كلفة، وأقرب طريق.

وهى فوق تسهيلها للاطلاع عليه تعطى القارئ صورة واضحة عن منطقه ومساراته واتجاهاته المختلفة، وقد ألفت عدة كتب فى القواعد، منها كتابا القواعد الكبرى والقواعد الصغرى لنجم الدين الطوفى، والقواعد لابن رجب، والقواعد لعلاء الدين على بن عباس البعلى المعروف بابن اللحام المتوفى سنة ٨٠٣.

٢٦٩- وقد طبع من هذه القواعد، كتاب القواعد لابن رجب، وقد قال فيه صاحب كشف الظنون:

«وهو كتاب نافع من عجائب الدهر، حتى أنه استكثر عليه، وزعم بعضهم أن ابن رجب وجد قواعد مبددة لشيخ الإسلام ابن تيمية، فجمعها، وليس الأمر كذلك، بل كان رحمه الله فوق ذلك[1]».

ولقد كتب هذه القواعد مجتهدا فى أن يرجع المسائل إلى أصولها، وأن يجمعها جميعاً فى سلك واحد، ولقد قال فى مقدمة الكتاب:

«أما بعد فهذه قواعد مهمة، وفوائد جمة، تضبط للفقيه أصول المذهب، وتطلعه من مآخذ الفقه على ما كان قد تغيب، وتنظم له منثور المسائل فى سلك واحد، وتقيد الشوارد، وتقرب عليه كل متباعد».

ونرى من هذا أنه كان يرمى إلى رد الفروع إلى الأصل الفقهى الضابط لها، ونظم الفروع فى جامع ضابط لها، وإنه ليذكر القاعدة، ثم يبين شعبها، وبعد ذلك يفرع عليها، ولا يضن بذكر الخلاف فى الفروع فى البناء عليها، ويذكر المشهور من المذهب، وغير المشهور، والمصحح وغير المصحح، بل ليذكر الخلاف فى القاعدة نفسها، إن كانت غير متفق عليها.

وهكذا نرى فى هذا الكتاب القيم نظريات فقهية وتفريعاً لها، ودراسة للمذهب دراسة كلية لا يتيه القارئ فيها وسط أشتات من الفروع والجزئيات، وتفصيلات لا طائل تحتها، وإن كان فالوصول إلى الثمرة بشق الأنفس.

٢٧٠- وإننا بعد هذا الوصف الإجمالى لا نطنب فى بيان خواص ذلك الكتاب القيم الذى قال فيه صاحب كشف الظنون: «إنه من عجائب الدهر» ولكن نختار بعض قواعده، ونذكرها لنعرف طريقة عرضه للمسائل ودراستها دراسة كلية تعرف منها الجزئيات معرفة صحيحة كاملة، ولنختر لك من ذلك موضوعين لا ننقل نص كلامه، فإنه طويل، ولكن نلخص لك نظره فيهما، ونشير إلى تفريعه.

---

(١) لابن نجيم الحنفى كتاب الأشباه والنظائر ضبط فيه قواعد الفقه الحنفى، ولعله حاكى قواعد ابن رجب والطوفى لأنهما أسبق منه زماناً، ذلك لأن ابن رجب توفى سنة ٧٩٥هـ، والطوفى سنة ٧١٧هـ وأما ابن نجيم فتوفى سنة ٩٦٩هـ.

١٧١- أولهما: القبض فى العقود وهو القاعدة التاسعة والأربعون وما وليها، وقد ذكر فى هذه أن القبض فى العقود على قسمين:

(أحدهما) أن يكون موجب العقد ومقتضاه كالبيع اللازم، والرهن اللازم والصداق، فهذه العقود تلزم من غير قبض، وإنما القبض فيها من موجبات عقودها.

(وثانيهما) أن يكون القبض تمام العقد كقبض رأس المال فى السلم، وقبض العوضين فى الأموال الربوية، وبعد هذا التقسيم العام والتمثيل له يذكر فروع كل قسم سواء أكانت موضع اختلاف أو موضع اتفاق، وبعد أن يضرب الأمثال على القسم الثانى الذى يلزم فيه القبض يذكر اختلاف العلماء فى أن القبض فى هذا القسم شرط للإنشاء لا يوجد العقد من غيره، أو هو شرط للزوم ينشأ العقد من غير وجوده، ولكن لا يلزم إلا به، فيقول:

«اعلم أن كثيراً من الأصحاب يجعل القبض فى هذه العقود معتبراً للزومها واستمرارها، لا لا نعقادها وإنشائها، وممن صرح بذلك صاحب المغنى وأبو الخطاب فى انتصاره، وصاحب القبض وغيرهم من الأصحاب من جعل القبض فيها شرطاً للصحة، وممن صرح بذلك صاحب المحرر فى الصرف والسلم والهبة، وقال فى الشرح «مذهبنا أن الملك فى الموهوب لا يثبت بدون القبض» وكذلك صرح ابن عقيل بأن القبض ركن من أركان الهبة، كالإيجاب فى غيرها، وكلام الخرقى يدل عليه أيضاً، وكذلك ذكر القاضى أن القبض شرط من صحة الصرف والسلم، وصرح به كثير من الأصحاب»(١).

ثم بعد ذلك يستعرض الفروع، ويبين انطباقها على القسم الأول، أو على القسم الثانى، ثم يبين التفريعات على قول من يقول: إن القبض ركن فى الإنشاء، ومن يقول إن القبض شرط فى اللزوم.

٢٧٢- وبعد ذكر ذلك يأتى فى قاعدة ثانية بتسليم الثمن، باعتباره قبضاً من البائع، ويتكلم فى عقود القهر به، وهل يتوقف الملك فيها على قبض الثمن، أو يقع الملك بدونه مضموناً فى الذمة، فيذكر أن ذلك على ضربين.

(أحدهما) التملك الاضطرارى، كمن اضطر إلى طعام الغير ومنعه، وقدر على أخذه، فإنه يأخذه مضموناً سواء أكان معه ثمن يدفعه أم لا، لأن ضرره لا يندفع إلا بذلك.

(١) القواعد ص ٧

(وثانيهما) ما عداه من التمليكات المشروعة لإزالة ضرر ما، كالأخذ بالشفعة وأخذ البناء والغراس من المستعير والمستأجر إذا بنى أو غرس، والزرع من الغاصب، ويذكر أنه قد اختلف النظر الحنبلي في هذا القسم من حيث وجوب الدفع قبل الامتلاك، وقد ذكر الفرع الذي استنبط منه ذلك الاختلاف، وهو الامتلاك بالشفعة: أيتم قبل تسليم الثمن أم لا يتم إلا بعد تسليم الثمن، فقال إن لأصحابنا في ذلك وجهين:

(أحدهما) لا يملك بدون دفع الثمن وهو محكي عن ابن عقيل، ويشهد له بذلك نص أحمد أنه إذا لم يحضر المال، وطالت المدة بطلت الشفعة.

(وثانيهما) الامتلاك بدون دفع الثمن مضموناً في الذمة.

ويذكر أن تقي الدين ابن تيمية قد اختار الأول، ويذكر هو أنه يتخرج مثله في سائر المسائل، فيقول: وقد يتخرج مثله في سائر المسائل، لأن التسليط على انتزاع الأموال قهراً إن لم يقترن به دفع العوض حصل ضرر وفساد، وأصل الانتزاع القهري إنما شرع لدفع الضرر والضرر لا يزال بالضرر.

٢٧٣- ويذكر بعد ذلك في قاعدة أخرى بيان أقل ما يكتفي به من القبض في العقود المختلفة، أيكتفي بمجرد التمكين والتخلية، أم لابد من القبض التام بالحيازة؟ ثم متى يعتبر الشئ في ضمان مالكه، أيكون بالقبض أم لا حاجة إلى القبض.

فيذكر أن الملك إن كان بغير عقد، كالملك بالميراث، فإن الملك فيه يتم من غير قبض، بل من غير عقد، ولكن دخوله في ضمان الوارث، أيكون من غير حاجة إلى القبض، فيذكر أن المذهب الحنبلي فيه وجهان في ذلك:

(أحدهما) أن الضمان يكون على الورثة بمجرد الوفاة، إذا كان المال عيناً حاضرة يتمكن من قبضها، لأن ملكهم استقر بثبوت سببه، ولا رجوع لهم بالبدل على أحد.

و(الوجه الثاني) أن الضمان لا يكون على الورثة إلا بالقبض، وهذا كله في المال الحاضر الذي يمكن قبضه، أما غيره فلا يدخل في الضمان إلا بالقبض، ثم يسوق القول في ذلك والآثار المترتبة عليه.

وإذا كانت الملكية ناشئة من عقد، فقد اتفقوا في المذهب على أن الضمان لا يكون إلا

بالقبض، ولكن يختلف نوع القبض باختلاف نوع العقد، فإذا كان العقد معاوضة، فإنه يكتفى من القبض بالتخلية إذا كان المبيع معيناً غير مبهم أما المبهم، وغير المعين فإنه لا يكتفي بمجرد التخلية، بل لابد من النقل والتسليم الكامل، ثم يسترسل فى بيان ذلك ببيان مستنده من أمهات كتب المذهب.

وإذا كان العقد عقد تبرع كالصدقة والهبة والوصية، فالوصية يكون الملك فيها من غير حاجة إلى القبض (على خلاف سنبينه)، لأن الملك فيها بالخلافة، فهى كالميراث، والملكية فى الميراث تتم من غير قبض فكذلك الوصية فهى كالميراث أما فى الهبة والصدقة فالقبض فيهما لابد منه على الراجح، وقد اختلفت الروايات فى كون القبض يكتفى فيه بالتخلية والتمكين، أم لابد فيه من التسليم الكامل بالنقل والتسليم يداً بيد، وقد ذكر ابن رجب أن جمهور الأصحاب يكتفى بالتخلية والتمكين، ولكن يذكر أن صاحب التلخيص، قال: لا يكتفى بالتمكين، بل لابد من التسليم، وفرق بين الهبة والصدقة وبين البيع، بأن القبض فى الهبة والصدقة هو السبب فى الملك وليس العقد المجرد وحده هو السبب فيه، ولذلك وجب أن يكون القبض كاملا، حتى يتم سبب الاستحقاق، والقبض الناقص يجعل الاستحقاق غير محقق على وجه اليقين، فلا يكتفى به، وأما البيع فلأن سبب الملكية هو العقد المجرد فيكتفى فى القبض بمجرد التمكين، لينتقل الضمان إلى المشترى.

هذا بالنسبة للهبة والصدقة، أما الوصية فإن الضمان فيها لا ينتقل إلى الموصى إلا بالموت كالميراث، إذ أنه لا يمكن أن يتم العقد فيها قبل الموت والقبول، وإنها إذا كانت خلافة كالميراث فهى خلافة اختيارية، تكون باختيار من الموصى، وقبول من الموصى له بعد وفاة الموصى، بخلاف الميراث فإنه خلافة إجبارية تكون بمجرد وفاة المورث، ولكن هل ينتقل الضمان بمجرد القبول من غير حاجة إلى قبض، لقد قرر ابن رجب أن الضمان يكون من وقت القبول إذا كان الموصى له عالماً بالموصى به متمكناً من قبضه، من غير تخلية من أحد، لأنه والورثة على سواء، فلا يكون واجب التخلية ثابتاً.

٢٧٤- وإذا قبل الوصية فهل يستند الضمان إلى ما قبل القبول أم يكون الضمان من وقت القبول فقط، قد ذكر ابن رجب أن فى ذلك وجهين:

(أحدهما) أن الضمان يثبت مستنداً إلى ما قبل القبول، وهو ظاهر كلام أحمد، ورأى الخرقى، وصرح به القاضى ابن أبى يعلى، وصاحب المغنى والترغيب، ولم يحكوا فيه خلافاً،

ووجهة ذلك الوجه أن القبول إذا تحقق ثبت الملك من وقت الموت، لا من وقت القبول، إذا كان كذلك، فهو فى ضمانه من وقت الموت.

والوجه الثانى أنه لا يدخل فى ضمانه إلا من وقت القبول، لأن الملك يثبت من وقت القبول، وإن قلنا إنه يثبت من وقت الموت، فإن ذلك الملك الذى يثبت مستنداً، لا يوجب الضمان، فإن نقصت العين فى تلك الفترة تنقص من مجموع التركة لا من حصة الوصية خاصة، وبذلك لا تحتسب فى الثلث المقرر للوصية.

٢٧٥- هذه قاعدة القبض، وقاعدة الضمان الناشئ من الملكية تراه قد درسهما دراسة جامعة كلية، وذكر الضوابط الجامعة للفروع، ولم يقتصر على أحكام منثورة لا رابطة بينها، بل كان ذلك قاعدة رابطة ربطاً فكرياً دقيقاً محكماً، ويفرع عليها الفروع المختلفة.

٢٧٦- ولنذكر لك قاعدة ثانية وهى قاعدة الحقوق ومراتب قوتها، وهى التى جعلتها القاعدة الخامسة بعد الثمانين، وقد جعل الحقوق مراتب خمساً من حيث قوتها، ومن حيث المطالبة بها.

(أولاها) حق الملك، وهو أقواها، سواء أكان هناك مانع من الاستغلال والتصرف أم لم يكن، ومنها كما ذكر ابن رجب التركة المستغرقة فى الدين، فإن الورثة يملكونها على رواية فى المذهب، ولكن هناك مانع من التصرف فيها، والاستيلاء على منافعها، حتى يسدد ما عليها من دين.

وهذه المرتبة أقوى المراتب، والحق فيها أقوى أنواع الحقوق، وإن كانت هى فى ذاتها درجتين:

(إحداهما) الملك المطلق من غير أى مانع.

(وثانيتهما) الملك الذى يكون مع مانع.

(وثانية المراتب) حق الامتلاك، وهو أن يكون للشخص الحق فى أن يملك من غير أى مانع يمنعه، إذا توافر سبب المالكية، ولكن لم يوجد شرطها، ومن ذلك حق المضارب فى الربح إذا ظهرت ثمرات الشركة ولم تتم القسمة، فعلى رواية يكون مالكا قبل القسمة، وعلى رواية لايكون مالكا، ولكن يكون له حق الامتلاك بوجود سبب الملكية المتفق عليه، ولكن لم يوجد

شرطها، وهو القسمة، إذ أن تمامها يكون بالقسمة الجبرية بالقضاء، والاختيارية بالرضا، وقد ذكر لهذا القسم فروعا كثيرة، منها حق الزوج فى نصف الصداق إذا طلق قبل الدخول، فإنه يكون له حق الامتلاك فيه لا الملك بالفعل، ووجد وجه ثان أنه من قبيل الملك لا حق الامتلاك.

ومنها حق الموصى له بعد موت الموصى، وفيه وجهان قيل إنه حق ملك وقيل إنه حق امتلاك:

ومن المقرر أن حق الامتلاك يورث كحق الملكية، بيد أن حق الملك يملك المنافع، وحق الامتلاك لا يملك المنافع.

وثالث الحقوق حق الانتفاع، وهو ليس ملك عين ولا منفعة ولا حق امتلاك لواحد منهما ولكنه يقتصر فى الانتفاع المجرد من غير أن يكون له فى أي وقت ملكية منفعة وهو يثبت لصاحب انتفاع فى ملك غيره، ومن حقوق الجوار، ومنه وضع خشب على جدار جاره إذا كان يضره ذلك، وقد ذكر فروعاً لهذا الحق، وهى موضع خلاف ونظر، ولم يذكره متميزاً تمييزاً واضحاً.

(ورابعها) حق الاختصاص كما يعبر ابن رجب، وذلك يكون لمن يختار عيناً لا تقع تحت الملك، ولكنها إذا تحولت إلى حال أخرى تكون ملكا، أو كانت لا تقع تحت الملك، ولكن يمكن الانتفاع بها، ومن ذلك من يختار خمراً ثم تصير خلا، فإن المسلم لا يملك الخمر، ولكنها إذا صارت خلا تصير ملكا، ففى الفترة بينهما لا يكون مالكا ولكن يكون له حق الاختصاص بها، ومن ذلك مرافق الأملاك وحق من يختار أرضاً مواتاً، وهو فى سبيل إحيائها.

(وخامسها) حق التعلق، وهو أن يكون لشخص حق، ويكون استيفاؤه من عين معينة، ومن ذلك حق المرتهن فى الرهن، وحق الوفاء فى التركة، وحق الزكاة فى النصاب... وهكذا غير ذلك من الفروع.

٢٧٧- وإن القارئ لهذا الكتاب الذى قال أهل الخبرة أنه من عجائب الدهر يرى كيف وضع النظريات الجامعة، وكيف أن الفقه الإسلامى ليس حلولا جزئية لا تربطها قاعدة، ولا يضبطها ضابط فكرى، بل أسس جامعة ضابطة، ولو أن فقها كان يعد حلولا لجزئية لكان الفقه الحنبلى، لأنه فقه يقوم على الآثار السلفية، سواء أكانت أحاديث عن الرسول ﷺ أم

كانت أقضية وفتاوى للسلف الصالح، وكان يفتى فى الواقع، ولا يفرض فروضاً، ولا يجمع المسائل فى قياس فيجعل العلة مطردة، ومع هذه المظاهر الخاصة بالفقه الحنبلى، قد جمعت قواعده وضبطت مسائله فى ضوابط جامعة لا تشذ فروعها، وتستقيم أحكامها، فدل ذلك على أنه لم تكن الفتاوى حلولا تعتمد على الخواطر السانحة، بل كانت تعتمد على مناهج ومسالك ثابتة، بعناصر وثيقة الربط.

وإذا كان ذلك فى الفقه الحنبلى، فلابد أنه كان فى الفقه الحنفى، والمالكى والشافعى، ولذلك وجدت هذه القواعد والضوابط فى مذاهب الفقه الإسلامى، فكان فى المذهب المالكى القواعد لابن جزى والفروق للقرافى، وفى المذهب الشافعى القواعد للعز بن عبد السلام، وفى المذهب الحنفى الأشباه والنظائر لابن نجيم، وتتفاوت مراتب هذه الكتب فى قوة ربط القواعد للفروع، وضبطها للأحكام بمقدار قدرة كاتبها على التغلغل فى أسرار المذهب، وفهم العناصر المشتركة بين مسائله، وجمع الأشباه مع أشباهها، والنظائر مع نظائرها، ولكلٍّ نصيب من الفضل فى خدمة مذهبه خاصة، والفقه الإسلامى عامة.

٢٧٨- هذه صورة لما قام به الفقهاء فى المذهب الحنبلى، من تخريج نماه ووسع أفق الاجتهاد فيه، ومن دراسة لأصوله، وبيان لأدلته، وإثبات لصحة الاجتهاد فيه، ثم بعد ذلك جمعوا أشتاته، وضبطوا مسائله، فسهلوا سبيل معرفته وطريقة التخريج عليه، واستنباط مالم ينص عليه.

وكانوا فى كل عصورهم أسبق فقهاء المذهب إلى فتح باب الاجتهاد والتحليق فى سماء الكتاب والسنة، وعدم الوقوف عند حدود ما استنبطه الأئمة لا يتجاوزونه، ولم يغلقوا باب الاجتهاد كما جاء على أقلام غيرهم من الفقهاء المستمسكين بمذاهبهم، والذين يتولون النصوص إذا لم تكن متطابقة مع أقوال أئمتهم، ولم يضيقوا واسعاً ولم يحجروا على العقول.

وكان فيهم مجتهدون، إن لم يكن فى كل العصور، ففى جلها، وإن خلت عصور من مجتهدين فيهم فلتقاصر الهمم، لا لدعوة إلى الوقوف، والجمود على آراء معينة.

وحسبك أن تعلم أن من رجال هذا المذهب ابن تيمية، وابن القيم وغيرهما ممن جددوا هذه الشريعة، ولا نقصد بالتجديد ما يفهمه العامة من معنى الكلمة، وهو أن يثوروا على الدين

وأن يخرجوا على أحكامه، إنما التجديد أن تأتى بالقديم على حقيقة معناه، وتغذيه بعناصر الحياة، وتكسبه من وقائعها، ومما جد فيها من شئون الفكر والاقتصاد والاجتماع ثروة جديدة لم تكن، فليس التجديد تقليداً للمحدثين مجرداً، ولا اتباعاً للمبتدعين مندفعاً، إنما التجديد إحياء القديم متغذياً من وقائع الحياة، وقد خلع ربقة الجمود التى نسجتها التقاليد الفاسدة، والعادات الموروثة التى ليست من الدين، وكذلك كان ابن تيمية وتلميذه، وكذلك ينبغى أن يكون المجدد فى الإسلام .

انتشار المذهب الحنبلى

٢٧٩ - قل المعتنقون لمذهب أحمد فى كل البلاد الإسلامية فى الأعصر السابقة، حتى أنهم لم يكثروا فى سواد أمة قط فى الماضى، ومع كثرة العلماء فى هذا المذهب ومع قوتهم فى الاستنباط والاستدلال، وإطلاقهم لأنفسهم الحرية فى الاستنباط وإن تقاصرت الهمم فى بعض العصور، كان أتباع المذهب من العامة قليلا، حتى أنهم لم يكونوا سواد شعب من الشعوب، وقتاً من الأوقات إلا ما كان من أمرهم فى نجد، فى القرن الماضى، ثم فى بلاد الحجاز كلها فى القرن الأخير، وكان مما يثير الفكر أن كان فيه الفطاحل من العلم، ولم يكن لهم من العامة أتباع، حتى لقد قال بعضهم فى ذلك :

يقولون لى قد قل مذهب أحمد ... وكل قليل فى الأنام ضئيل
فقلت لهم مهلا غلطتم بزعمكم ... ألم تعلموا أن الكرام قليل
وما ضرنا أنا قليل وجارنا ... عزيز وجار الأكثرين ذليل

٢٨٠- وهنا يثار سؤال: لم كانت هذه القلة؟ ولقد أثار الباحثون ذلك السؤال وتصدوا للإجابة عنه، وقد أجاب ابن خلدون عنه، فقال:

«وأما أحمد بن حنبل فمقلده قليل، لبعد مذهبه عن الاجتهاد، وأصالته فى معاضدة الرواية والأخبار بعضها ببعض، وأكثرهم بالشام والعراق من بغداد ونواحيها، وهم أكثر الناس حفظاً للسنة، ورواية الحديث».

وإن ذلك لا يصلح تعليلا لهذه العلة، لأن الأصل غير صحيح، فليس ذلك المذهب قليل الاجتهاد، فقد علمنا أنه المذهب الذى فتح باب الاستنباط على مصراعيه فى غير النص، وأن

كثرة المتقدمين، أو كلهم هم الذين قرروا أن باب الاجتهاد المطلق لا يغلق قط، وأنه ظهر فيه العلماء الذين درسوا أعراف الناس فى العصور المختلفة ، وواءموا بينها وبين مصادر الشرع، واستنبطوا تحت ظل الكتاب والسنة ومن أضوائهما أحكاماً صالحة متناسبة، وإن مصر عندما أرادت تعديل المعمول به فى الأحوال الشخصية والوقف والمواريث والوصايا، وجدت فى هذا المذهب معينا لاينضب من الأحكام الصالحة فاقتبست منها الكثير، بل لقد اقتبس منها ما يعد تجديداً للمعمول به تجديداً يوافق بعض المطالب الاجتماعية التى يطالب بها بعض الباحثين فى الاجتماع، فلقد اقترحت لجنة الأحوال الشخصية التى ألفت سنة١٩٢٦ العمل به فيما يتعلق بلزوم شروط الزواج التى تشترطها المرأة كألا يتزوج عليها ونحو ذلك، ولكن لم يؤخذ بذلك الاقتراح، لأنه تجديد لم تكن قد تهيأت الأذهان له.

وإن سلمنا صحة هذه الدعوى التى يدعيها ابن خلدون تسليما جدلياً، فقررنا أن الاجتهاد فى المذهب الحنبلى قليل، مع أن كل الأسباب التى بين أيدينا تناقض ذلك، فلن نسلم أن العامة يتبعون المذاهب لقلة الاجتهاد أوكثرته، إنما العامة يتبعون المذاهب لوجود الدعاة إليها، وذوى السلطان المعتنقين لها، وعندئذ يكون العامة تابعين لهم، وقد توجد أحوال أخرى غير السلطان أذاعت المذهب أو أخملته عند العامة، ولكنها شئون تتصل بسياسة الاجتماع وشئون الجماعة، واتصال الإمام والمفتين فى مذهبه بهم، وليس لكون الاجتهاد قليلا أو كثيراً دخل فى القلة أو الكثرة، لأن العامة لايدرسون الدليل، ويعرفون قوة الاجتهاد فيه وضعفه، ولكنهم يتبعون لثقتهم بالقائل، وفهمهم لما يقول، وعدم اشتهاره بينهم بالزيغ فى العقيدة أو الانحراف فى الدين.

٢٨١ – وإذا لم يصلح ماذكره ابن خلدون سبباً لقلة أتباع هذا المذهب من العامة، فلنبحث عن الأسباب فى غير ذلك، فإن القلة ثابتة لاريب فى ذلك، وعلى الباحث تعرف أسبابها.

والواقع أن جملة أمور تضافرت فمنعت ذلك المذهب الخصب من الذيوع والانتشار بين العامة، ومن هذه الأسباب أنه جاء آخر المذاهب الأربعة وجوداً، وكان أحمد وأتباعه من بعده لايقربون السلطان ولايحبون الولاية، ولايسعون إليها، ولايريدونها تقليداً لإمامهم، واتباعاً لمسلكه، وإذا كان سلطان القضاة قد كان له أثره فى نشر المذهب الحنفى بين أهل العراق، ومذهب مالك بالأندلس والمغرب، فإن عدم تولى الحنابلة القضاء قد كان سبباً فى قلة ذيوع المذهب الحنبلى بين العامة، وإن كان له علماء اجتهدوا فيه، وأخلصوا النية فى اجتهاده.

وإذا كان أبو حنيفة قد جافى السلطان، ولم يتول له ولاية، فإن تلاميذه فى حياته، ومن بعده تولوا القضاء، فزفر تولى فى حياته قضاء البصرة، وأبو يوسف ومحمد توليا القضاء للرشيد، وكان أبو يوسف القاضى الأول للدولة لا منافس له، أما أحمد فلم يتول ولاية، وكذلك تلاميذه من بعده، وقليل منهم من تولى القضاء بعد توالى طبقات لم يتوله منها أحد، ولقد لاحظ هذا المعنى ابن عقيل الحنبلى، فقال:

«هذا المذهب إنما ظلمه أصحابه، لأن أصحاب أبى حنيفة والشافعى إذا برع أحد منهم فى العلم تولى القضاء وغيره من الولايات، فكانت الولاية سبباً لتدريسه واشتغاله بالعلم، فأما أصحاب أحمد، فإنه قل منهم من تعلق بطرف من العلم إلا يخرجه ذلك إلى التعبد والزهد، لغلبة الخير على القوم، فينقطعون عن التشاغل بالعلم[1]».

٢٨٢- ومن الأسباب التى كان لها أثر فى عدم ذيوع المذهب بين العامة أن الحنابلة الذين اتبعوا أحمد فى حياته، وكثروا بعد وفاته، لما نال من المنزلة بسبب المحنة الكبرى التى نزلت به كانوا متعصبين أشد ما يكون التعصب، وإن التعصب من العالم يجعله ينود عما يؤمن به بالدليل، أما العامة فإن تعصبهم يجعلهم يستمسكون بألفاظ لا يفهمون مقاصدها، ولا يدركون مراميها، وقد وجدنا التعصب عند الخوارج دفعهم الى الاستمساك بألفاظ، والقتال دونها، وأباحوا دماء المسلمين لأجلها، وذلك لأن الفكرة انتقلت من الخاصة إلى العامة من البدو، وإن ذلك التعصب قد حدث فى آخر حياة أحمد ومن بعده من عدد كثير فى بغداد وغيرها من بلاد العراق، وكان موضوع مناقشتهم مسألة خلق القرآن، فخاضوا فى هذه المسألة على غير علم، حتى لقد كان يكفى أن يقول الرجل: غير مخلوق، حتى يستجاز قوله، وإن تردد ولو للتروى والتفكير نبذ ورد.

ولقد استنكر المفكرون من الأمة تلك الحال، حتى لقد ألف ابن قتيبة الذى كان يعيش فى ذلك العصر رسالة وصف فيها كيف كانت الاختلافات تجرى بحدة وعنف بين الذين لايعلمون فى هذه المسألة ويتكلمون من غير بينة، وكيف كان المحدثون وعلى رأسهم الحنابلة يكفرون، أو يحكمون بالبدعة على كل من لا ينطق بكلمة قديم مضافة إلى أى شئ يتصل بالقرآن.

---

(١) المناقب لابن الجوزى ص ٥٠٥.

وقال فى وصف المحدثين، ثم الحنابلة:

«كان آخر ما وقع من الاختلاف أمراً خص بأصحاب الحديث الذين لم يزالوا بالسنة ظاهرين، وبالاتباع قاهرين، يداجون بكل بلد، ولا يداجون ويستتر منهم بالنحل، ولا يستترون، ويصدعون بحقهم الناس، ولا يستغشون، لا يرتفع بالعلم إلا من رفعوا، ولا يتضع فيه إلا من وضعوا، ولا تسير الركبان إلا بذكر من ذكروا، إلا أن كادهم الشيطان بمسألة لم يجعلها الله تعالى أصلا فى الدين ولا فرعاً، فى جهلها سعة، وفى العلم بها فضيلة، فنما شرها وعظم شأنها، حتى فرقت جماعتهم، وشتت كلمتهم، ووهنت أمرهم، وأشمتت حاسديهم».

وهذه المسألة التى كانت بها هذه الشدة واللجاجة فى الخصومة والعداوة، هى مسألة خلق القرآن، فإنها كانت محنة لأحمد فى حياته من الأمراء والخلفاء، ثم كانت محنة الفكر من بعده، فالعامة لا يقبلون قولا من أحد إذا قدمه بوصف القدم لما يتصل بكتاب الله تعالى.

ويصف ذلك ابن قتيبة وهو ممن شاهد وعاين، فيقول: «ربما ورد الشيخ المصر، فقعد للحديث... فيبدءونه قبل الكتاب بالمحنة، فالويل له إن تلعثم، أو تمكث أو سعل، أو تنحنح قبل أن يعطيهم ما يريدون، فيحمله الخوف من قدحهم فيه، وإسقاطهم له على أن يعطيهم الرضا، فيتكلم بغير علم، ويقول بغير فهم، فيتباعد من الله فى المجلس الذى أمل أن يتقرب فيه، وإن كان ممن يعقد على مخالفتهم سام نفسه إظهار ما يحبون ليكتبوا عنه، وإن رأوا حدثا مسترشداً، أو كهلا متعلماً سألوه، فإن قال لهم: أنا أطلب حقيقة هذا الأمر، وأسأل عنه، ولم يصح لى شئ بعد، وإنما صدقهم عن نفسه، واعتذر بعذره والله يعلم صدقه- كذبوه، وآذوه قالوا: خبيث فاهجروه ولا تقاعدوه[1].

ونرى من هذا أن هذه المسألة المتشابهة على العامة سرت إليهم، وخاضوا فيها، ثم انساب بعضهم إلى الكلام فى غيرها مما يقاربها، كالصفات، حتى كان منهم المشبهة والمجسمة، وهم ينتسبون إلى أحمد، وأحمد منهم براء، وقد سمى هؤلاء بالحشوية والمشبهة والمجسمة.

---

(١) الاختلاف فى اللفظ ص ٦٢

ولسنا نقول أن العامة من الحنابلة كانوا جميعاً يقولون تلك المقالات الفاسدة، بل كان منهم من قال، وإن ضؤل عدده، وما ذاك إلا لأن العامة خاضوا فيما لا يحسن الخوض فيه، فكان ذلك من أسباب بعد كثيرين.

٢٨٣- ومن الأسباب أن الحنابلة كانوا يتشددون كل التشدد فى الاستمساك بما جاء فى الفروع الفقهية، وقد أثاروا الفتنة فى أوقات كثيرة مما جعل الأمراء وغيرهم يتشددون فى مقاومتهم، وجعل الشافعية بشكل خاص ينازلونهم، ولننقل لك خبر فتنةأثاروها فى سنة ٣٢٣هـ، وهذا نص ما جاء عنها فى تاريخ الكامل لابن الأثير:

«وفيها (أى سنة ٣٢٣هـ) عظم أمر الحنابلة، وقويت شوكتهم، وصاروا يكبسون دور القواد والعامة، وإن وجدوا نبيذاً أراقوه، وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء، واعترضوا فى البيع والشراء، ومشى الرجال مع النساء والصبيان، فإذا رأوا ذلك سألوه عن الذى معه من هو؟ فأخبرهم، وإلا ضربوه، وحملوه إلى صاحب الشرطة، وشهدوا عليه بالفاحشة، فأرهجوا بغداد، فركب بدر الخرشنى، وهو صاحب الشرطة عاشر جمادى الآخرة، ونادى فى جانبى بغداد فى أصحاب أبى محمد البربهاوى: الحنابلة، لا يجتمع منهم اثنان، ولا يناظرون فى مذهبهم ولا يصلى معهم إمام إلا إذا جهر ببسم الله الرحمن الرحيم فى صلاة الصبح والعشاءين فلم يفد فيهم، وزاد شرهم وفتنتهم، واستظهروا بالعميان الذين كانوا يأوون إلى المساجد، وكانوا إذا مر بهم شافعى المذهب أغروا به العميان، فيضربونه بعصيهم، حتى يكاد يموت فخرج توقيع الراضى بما يقرأ على الحنابلة ينكر عليهم فعلهم، ويوبخهم باعتقاد التشبيه وغيره، فمنه: تارة تزعمون صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال رب العالمين، وهيئتكم الرذلة على هيئته، وتذكرون الكف، والأصابع، والرجلين.... والصعود إلى السماء، والنزول إلى الدنيا، تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا، ثم طعنكم على خيار الأمة، ونسبتكم شيعة آل محمد ﷺ إلى الكفر والضلال، ثم استدعاؤكم المسلمين إلى الدين بالبدع الظاهرة، والمذاهب الفاجرة التى لا يشهد بها القرآن، وإنكاركم زيارة قبور الأئمة، وتشنيعكم على زوارها بالابتداع وأنتم مع ذلك تجتمعون على زيارة قبر رجل من العوام، ليس بذي شرف ولا نسب، ولا سبب برسول الله ﷺ، وتأمرون بزيارته وتدعون له معجزات الأنبياء، وكرامات الأولياء، فلعن الله شيطانا زين لكم هذه المنكرات، وما أغواه.

وأمير المؤمنين يقسم بالله قسما جهدا يلزمه الوفاء به، لئن لم تنتهوا عن مذموم مذهبكم، ومعوج طريقتكم ليوسعنكم ضربا وتشريدا وقتلا وتبديدا، وليستعملن السيف في رقابكم والنار في منازلكم ومحالكم»[1].

ونرى من ذلك الخبر، كيف تشدد العامة من الحنابلة، حتى أثاروا حنق الدولة، وحتى ثار ضدهم الشافعية، ولهم في ذلك الإبان منزلة بين الناس، ثم انظر كيف رمى أولئك العامة المنسوبون إلى أحمد بالتشبيه، والتجسيد، وكل ذلك فوق نفرة العامة من العنف والإزعاج، واضطراب حبل الأمور.

وبذلك كان لهم خصوم، واضطروا لأن يخضعوا، ويذلوا، ويقلوا تحت سلطان تلك الخصومات المتفرقة، خصومة من العامة، وخصومة من فقهاء ذوى قدم فى الجدل فى المناظرة، وهم الشافعية، وخصومة من علماء الكلام، وخصومة من السنيين أنفسهم، عندما كثرت أفكار الحشوية بين الحنابلة، وأخيراً خصومة من الدولة تضطهدهم فى كل مكان، ولم يكن شأن ذلك الاضطهاد كشأن محنة أحمد، فإن محنة أحمد كانت ضد الجماهير، وعلى غير رغبتهم، وأما الاضطهاد فى هذه المرة، فكان استجابة للعامة الذين نفروا من اضطرابهم وإزعاجهم، وتخريبهم.

وبهذا ضعف انتشار المذهب، بعنف معتنقيه من الدهماء، واستنكار الناس لتصرفهم.

٢٨٤ – ومن الأسباب فى عدم نشر المذهب الحنبلى أن البلاد الإسلامية عندما أخذ ذلك المذهب يذيع وينمو قد اعتنقت مذاهب مختلفة، فالمذهب الحنفى كان فى العراق، والشافعى كان فى الحجاز والشام ومصر، والمالكى كان فى المغرب وغير ذلك، وقد جاء أحمد بعد هؤلاء الأئمة، فجاء مذهبه بعد مذاهبهم، ولكى يسود كان يجب أن يزيلها من طريقه، أو يضعف شأنها، ولم يكن فى معتنقيه تلك القوة، ولم يكن من الدولة عون، بل كانت أحوال معتنقيه تنفر الناس والدولة، فاجتمع له ضعف من العامة الذين اعتنقوه، ومحاربة من الناس والسلطان، وعدم وجود فراغ يملؤه.

٢٨٥ – وهكذا تضافرت الأسباب فجعلت اتباع ذلك المذهب من الناس قليلا، وإنه فى الحقيقة لولا أصحاب أحمد الذين تتلمذوا له، وجمعوا أفكاره ومسائله، ثم دونوا كل ما

---

(١) الكامل الأثير الجزء الثامن ص ٩٨.

تصدى لبيانه من أحكام فقهية ونقلوا إلى تلاميذه لمات مذهبه، كما مات مذهب الأوزاعى بالشام، ومذهب الليث بمصر، ولولا العلماء الذين نبغوا فى هذا المذهب فى كل الأجيال، جيلا بعد جيل ما وجد الناس ذلك العلم الغزير الذى يتدارسه الناس، ويرون فيه الخصب الفكرى والحرية الطليقة تحت ظل كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، وما وجدنا ذلك التراث من الفقه الحنبلى الذى كان علاجا لإصلاح الأوقاف، وتنظيم الوصايا والمواريث.

٢٨٦ – وقد انتشر المذهب فى أول أمره فى العراق وبعض بلاد ماوراء النهر، وكانت له فى بعض الأوقات غلبة فى بغداد، ولكن لم تلبث أن ضعفت بسبب الفتن التى كان يثيرها تشدد بعض الاتباع من العامة، واتخاذ العنف سبيلا لإظهار ذلك، ثم قل المقلدون له.

أما فى مصر فإنه لم يظهر فيها إلا فى القرن السابع، ولقد قال السيوطى فى حسن المحاضرة فى الحنابلة ما نصه:

«وهم بالديار المصرية قليل جداً، ولم أسمع بخبرهم فيها إلا فى القرن السابع وما بعده، وذلك أن الإمام أحمد رضى الله عنه كان فى القرن الثالث، ولم يبرز مذهبه خارج العراق إلا فى القرن الرابع، وفى هذا القرن ملك العبيديون مصر، وأفنوا من كان بها من أئمة المذاهب الثلاثة قتلا، ونفياً وتشريداً، وأقاموا مذهب الرفض والشيعة، ولم يزولوا منها إلا فى أواخر القرن السادس، فتراجعت إليها الأئمة من سائر المذاهب، وأول من علمت من الحنابلة حلوله بمصر الحافظ عبد الغنى المقدسى صاحب العمدة.

ونرى من هذا أن المذهب الحنبلى ماجاوز ربوع العراق قبل القرن الرابع، ولما جاء إلى مصر فى ذلك الإبان كانت الدولة الفاطمية ولما زالت تلك الدولة خلفتها الأيوبية، وكان ملوكها شديدى التعصب للمذهب الشافعى، فحاربوا غيره من المذاهب، فلم يسمحوا لغيره من المذاهب، إلا ما كان له تأييد من العامة، كالمذهب المالكى، ولم يكن للمذهب الحنبلى ذلك النفوذ من قبل، وقد كانت المعركة بين الحنابلة والشافعية فى بغداد فى القرن الرابع، فلم يكن ثمة سبيل لذيوعه فى تلك الديار، وخصوصاً أنه قد اشتهر العامة من الحنابلة بالتشدد فى الأمر الذى يعتقدونه، واتخذوا العنف ذريعة لإظهار ذلك التشدد.

ولما أخذ نفوذ الدولة الأيوبية يضعف أخذ ذلك المذهب ينتشر فى مصر، ولقد جاء فى الخطط المقريزية أنه لم يكن له وللمذهب الحنفى كبير ذكر بمصر فى الدولة الأيوبية، ولم يشتهر إلا فى آخرها».

وانتشار ذلك المذهب فى الأقاليم لم يكن معناه أن هناك عدداً كبيراً من الدهماء يتبعه، بل إن أتباعه دائماً كانوا عدداً قليلا، ولم يكن لهم سواد كثير إلا فى بغداد آخر القرن الثالث والقرن الرابع، وقد كان منهم من الفتن ما قد علمت مما أذاع عن الحنابلة شدة التعصب، وغلظة المعاملة، والعنف.

ولقد كان كثيرون من علمائهم يأوون إلى دمشق، وغيرها من الأمصار الإسلامية، وأولئك هم الذين قاموا على ذلك المذهب وخدموه، ونقلوه، وفسروه وأكثروا من تخريج المسائل عليه.

٢٨٧ - وإذا كان ذلك المذهب الجليل قد فقد الأتباع فى الماضى فإن الله سبحانه وتعالى قد عوضه فى الحاضر، وذلك بأن بلاد الحجاز تسير حكومتها فى أقضيتها وعبادتها على مقتضى أحكامه، وكان ذلك تعويضاً كريماً وإخلافاً حسناً لأن بلاد الحجاز تطبق الشريعة الإسلامية فى كل أقضيتها، ولاتقصرها على نظام البيت، بل إنها تطبق أحكام الحدود والقصاص تطبيقاً صحيحاً كاملا، فالحدود فيها قائمة ومعالم الشريعة فيها معلنة، وأحكام المعاملات المالية كلها مستمدة من ذلك المذهب الجليل، فالربا حرام فى شتى ضروبه بالقليل والكثير، من غير محاولة لتحليله ومن غير تحايل على تسويغه، بل غلقت كل أبوابه ما ظهر منها وما بطن، وأخذت الصدقات الإسلامية، وجمعت زكاة المال فى السائمة والزرع والنقدين وعروض التجارة، وبذلك قامت دولة الشريعة محكمة البنيان، ثابتة الأركان، تعلن الناس فى كل البقاع والأصقاع أنها خير شريعة أخرجت للناس، وذلك بأن أعظم مدن العالم سلطاناً، واستبحاراً فى العمران يسير فيها السائر فلا يأمن على ماله ونفسه، وفى صحراء العرب، يضيع الشئ فيعود إلى صاحبه ولايغيب عنه إلا يوماً أو بعض يوم، حتى أنه ليسوغ لنا أن نقول إن بلاد العرب الآن هى أقرب البلاد إلى المدينة الفاضلة، لأنها أقل البلاد رخاء وأقلها مساوئ اجتماعية، وأقومها خلقاً، وأهداها سبيلا وأوفرها براً، وأبعدها عن التناحر المادى، والغلب الشهوانى.

فإذا كان المذهب الحنبلى قد غمط فى الماضى من حيث كثرة الأتباع، فهو ذو الحظوة فى الحاضر، لأنه المطلق فى كل الأحكام، ولم يكن لمذهب من المذاهب الأربعة مثل حظوته.

٢٨٨ - ولقد حمل ذلك المذهب إلى الحرمين الشريفين وإلى سائر ربوع الحجاز النجديون عندما انتزعوها من السلطان الشريف الحسين، وعلموا سكان الحجاز أحكام دينهم بعد أن جهلوها زمنا طويلا، وقد كان ذلك المذهب هو مذهب آل سعود الذين حكموا بلاد نجد، ثم انتقل سلطانهم على يد عبد العزيز آل سعود إلى سائر بلاد العرب، وكان لهم شرف سدانة البيت الحرام، فنقلوا المذهب الحنبلى معهم إلى تلك البلاد.

وإنما كان هؤلاء حنابلة، لأنهم وهابيون قد اعتنقوا فى العقائد والفقه، مذهب عبدالوهاب الذى ظهر فى القرن الثانى عشر الهجرى، وهو يعتنق فيه مذهب ابن تيمية فى العقائد والفقه، ومذهب ابن تيمية فى العقائد هو مذهب جمهور المسلمين، وهو يمنع التوسل والوسيلة، ويمنع التقرب بالموتى ولو كانوا من الصلاح والتقوى فى حياتهم، ومذهبه فى الفقه هو مذهب الإمام أحمد مع بعض مسائل أفتى بها، وانفرد فيها بالإفتاء، ولم يكن فيها مقلداً لأحد، بل كان متبعاً لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

ولقد كان فى النجديين شدة العامة من الحنابلة التى ظهرت فى القرن الرابع، ولذا بدر منهم بعض العنف أحياناً فى أول توليهم سدانة البيت الحرام، وقيامهم حراساً على ذلك البيت الأمين.

ولكن حكمة ذلك الملك الكريم، وحسن كياسته، ورياضته لنفسه، قد أخفت حدتهم، وظهرت تقواهم، فجمع الله لهم مع فضل التقوى حسن المعاملة، ولطف الألفة، والله سبحانه وتعالى ولى المؤمنين.

[تم بحمد الله]

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

مؤلفات الإمام الشيخ
محمد أبو زهرة

مؤلفات الإمام الشيخ
محمد أبو زهرة

العالم الجليل الذى أثرى المكتبة الفقهية بموسوعاته، والذى ستبقى ذكراه شعلة وهاجة فى العلم والفقه الإسلامى. تلك المؤلفات الخصبة التى وهبه الله سبحانه وتعالى إياها لتكون منارا يهتدى به العلماء من بعده فى دراسة الفقه الإسلامى.

١ - خاتم النبيين ﷺ (ثلاثة أجزاء فى مجلدين)

٢ - المعجزة الكبرى - القرآن الكريم

٣ - تاريخ المذاهب الإسلامية (جزءان فى مجلد واحد)

٤ - العقوبة فى الفقه الإسلامى

٥ - الجريمة فى الفقه الإسلامى

٦ - الأحوال الشخصية

٧ - أبو حنيفة - حياته وعصره - آراؤه وفقهه

٨ - مالك - حياته وعصره - وآراؤه وفقهه

٩ - الشافعى - حياته وعصره - آراؤه وفقهه

١٠ - ابن حنبل - حياته وعصره - آراؤه وفقهه

١١ - الإمام زيد، حياته وعصره - آراؤه وفقهه

١٢ - ابن تيمية - حياته وعصره - آراؤه وفقهه

١٣ - ابن حزم - حياته وعصره - آراؤه وفقهه

١٤ - الإمام الصادق - حياته وعصره - آراؤه وفقهه

١٥ - أحكام التركات والمواريث

١٦ - أصول الفقه

١٧ - محاضرات فى الوقف

١٨ - محاضرات فى عقد الزواج وآثاره

١٩ - الدعوة إلى الإسلام

٢٠ – مقارنات الأديان

٢١ – محاضرات فى النصرانية

٢٢ – تنظيم الإسلام للمجتمع

٢٣ – فى المجتمع الإسلامى

٢٤ – الولاية على النفس

٢٥ – الملكية ونظرية العقد

٢٦ – الخطابة «أصولها . تاريخها فى أزهى عصورها عند العرب»

٢٧ – تاريخ الجدل (الذى مضى على طبعته مايقارب الخمسين عاما).

٢٨ – تنظيم الأسرة وتنظيم النسل

٢٩ – شرح قانون الوصية

٣٠ – الوحدة الإسلامية

٣١ – العلاقات الدولية فى الإسلام

٣٢ – التكافل الاجتماعى فى الإسلام

٣٣ – المجتمع الانسانى فى ظل الإسلام

٣٤ – الميراث عند الجعفرية

وتطلب جميعها من ملتزم طبعها ونشرها وتوزيعها

مؤسسة

دار الفكر العربى

الإدارة : ١١ ش جواد حسنى – القاهرة

ص.ب ١٣٠

دار الفكر العربى

مؤسسة مصرية للطباعة والنشر والتوزيع

تأسست ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م

مؤسس الدار وصاحبها : محمد محمود الخضرى

نشاط المؤسسة : ١- تقوم الدار بطبع ونشر وتوزيع جميع الكتب العربية فى شتى مجالات المعرفة والعلوم.

٢- تقوم الدار باستيراد وتصدير الكتب من وإلى جميع الدول العربية والأجنبية.

الإدارة : ١١ ش جواد حسنى - القاهرة

ص . ب : ١٣٠ الرمز البريدى ١١٥١١

فاكس : ٣٩١٧٧٢٣ - ٢٦١٩٠٤٩ (٠٠٢٠٢)

ت : ٣٩٢٥٥٢٣ - ٣٩٢٠٩٥٦

تطلب جميع منشوراتنا من فروعنا بجمهورية مصر العربية

الفرع الرئيسى : ٦ أ شارع جواد حسنى مع تقاطع شارع الساحة- عابدين- القاهرة

ت : ٣٩٣٠١٦٧

فرع الدقى : ٢٧ شارع عبد العظيم راشد المتفرع من شارع محمد شاهين - بالعجوزة

ت: ٧١٧٤٩٨

فرع مدينة نصر : ٩٤ شارع عباس العقاد - المنطقة السادسة - مدينة نصر

وإدارة التسويق ت ٢٦١٩٠٤٩ - ٦١٨٩٦٩ فاكس ٢٦١٩٠٤٩

وكذلك تطلب جميع منشوراتنا من الكويت من

شركة دار الكتاب الحديث

ص . ب ٦٠٥٦ السالمية ٢٢٠٧١

ت : ٥٧٤٨١٦٥ فاكس ٥٧١٨٥٧١